BS
3650
.Z8P8
L7

Liechtenhan

Forschungen zur Religion und Literatur
des Alten und Neuen Testaments

In Verbindung mit
Dr. Hermann Ranke und Dr. Arthur Ungnad
Prof. d. Ägyptol. in Heidelberg — Prof. d. oriental. Philol. in Jena
herausgegeben von
D. Rud. Bultmann und D. Dr. Hermann Gunkel
Prof. d. Theol. in Marburg — Prof. d. Theol. in Halle

Neue Folge. 18. Heft

BS3650
Z8P8L7

Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus

und in der

Posidonianischen Philosophie

von

Lic. theol. R. Liechtenhan
Pfarrer und Privatdozent in Basel

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1922

Von dem Verfasser des vorliegenden Werkes ist früher in unserm Verlag erschienen:

Die Offenbarung im Gnostizismus

VIII, 168 S. gr. 8°. 1901. Grundzahl*) 3,50

G. Ljunggren, Zur Geschichte der christlichen Heilsgewißheit von Augustin bis zur Hochscholastik. VIII, 328 S. gr. 8°. 1921. G. Z. 5

Friedr. Blaß und Alb. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. 5., durchgesehene Aufl. XVIII, 336 S. gr. 8°. 1921. G. Z. 7, Hlwd. G. Z. 8,60

Die Schriften des Neuen Testaments

neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt

von Proff. DD. **O. Baumgarten, W. Bousset, H. Gunkel** und **W. Heitmüller,** Pastor Lic. Dr. **G. Hollmann,** Proff. DD. **A. Jülicher** und **R. Knopf** †, Pastor D. **F. Koehler,** Pastor Lic. **W. Lueken** und weil. Prof. D. **Joh. Weiß.**

In erster und zweiter Auflage herausgegeben von weil. Prof. D. **Joh. Weiß,** in 3. Auflage herausgegeben von Proff. DD. **W. Bousset** † und **W. Heitmüller.**

3. Auflage, 21. bis 28. Tausend

in vier handlichen Bänden, Lex. 8°. 1916–1918.

Gesamtpreis geheftet G. Z. 30, gebunden in Halbleinen G. Z. 38,80.

1. Band: Die Geschichte des Neuen Testaments. Die drei älteren Evangelien (Markus, Matthäus, Lukas) mit synoptischen Tafeln von J. Weiß. VI, 511 u. 14 S. Einzelpreis geheftet G. Z. 9; geb. G. Z. 11,20
2. Band: Die paulinischen Briefe und die Pastoralbriefe. II, 460 S. Einzelpreis geheftet G. Z. 8; gebunden G. Z. 10,20
3. Band: Die Apostelgeschichte, der Hebräerbrief und die katholischen Briefe. II, 318 S. Einzelpreis geheftet G. Z. 7; gebunden G. Z. 9,20
4. Band: Das Johannes-Evangelium, die Johannes-Briefe und die Offenbarung des Johannes. Sachregister zum ganzen Werke. II, 319 u. 120 S. Einzelpreis geh. G. Z. 8; gebunden G. Z. 10,20

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von H. A. W. Meyer.

Zur Zeit können geliefert werden:

III. Apostelgeschichte, v. H. H. Wendt. 1913. 9. Aufl. G. Z. 7, geb. G. Z. 9,20
V. 1. Korintherbrief, v. J. Weiß. 1910. 9. Aufl. G. Z. 10, geb. G. Z. 12,20
VIII/IX. Gefangenschaftsbriefe, v. E. Haupt. 1902. 7. u. 8. Aufl. G. Z. 10, geb. G. Z. 12,20
X. Thessalonicherbrief, v. E. v. Dobschütz. 1909. 7. Aufl. G. Z. 5, geb. G. Z. 7,20
XI. Timotheus u. Titus, v. B. Weiß. 1902. 7. Aufl. G. Z. 5, geb. G. Z. 7,20
XII. Briefe Petri u. Judae, v. R. Knopf. 1912. 7. Aufl. G. Z. 5,60, geb. G. Z. 7,80
XIV. Johannesbriefe, v. B. Weiß. 1900. 6. Aufl. G. Z. 4
XV. Jakobusbrief, v. M. Dibelius. 1921. 7. Aufl. G. Z. 4, geb. G. Z. 6,20
XVI. Offenbarung Johannis, v. W. Bousset. 1906. 6. Aufl. G. Z. 8, geb. G. Z. 10,20

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

*) Die Grundzahl (G. Z) ergibt multipliziert mit der offiziellen, in jeder Buchhandlung zu erfahrenden jeweiligen Schlüsselzahl (Oktober 1922: 110) den gegenwärtigen Markpreis.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Forschungen zur Religion u. Literatur des Alten und Neuen Testaments

begr. v. weil. **W. Bousset** u. **H. Gunkel**, vom 12. Hefte der N. F. ab hsg. v. Prof. D. **Rud. Bultmann** in Marburg u. Prof. D. Dr. **Herm. Gunkel** in Halle.
Von Heft 14 an in Verbindung mit
Prof. Dr. **H. Ranke** in Heidelberg und Prof. Dr. **A. Ungnad** in Jena.
(Großoktav.)

---

1. Heft: **Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments.** Von **Hermann Gunkel.** 2. unveränd. Aufl. VII, 96 S. 1910. Grundzahl*) 2,20

2. Heft: **„Im Namen Jesu.“** Von Prof. D. **Wilhelm Heitmüller.** 1903. Vergriffen.

3. Heft: **Die Offenbarung des Johannes.** Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte von Prof. D. **Johannes Weiß**-Heidelberg. III, 164 S. 1904. G. Z. 4

4. Heft: **Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen** von Pd. Dr. **G. A. van den Bergh van Eysinga** in Utrecht. Mit einem Nachwort von Prof. Dr. **Ernst Kuhn.** 2. verbess. Aufl. 118 S. 1909. G. Z. 3

5. Heft: **Sabbat und Woche im Alten Testament.** Von Prof. D. **Johs. Meinhold.** Eine Untersuchung. V, 52 S. 1905. Vergriffen.

6. Heft: **Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie.** Von Prof. D. Dr. **H. Greßmann.** Vergriffen, neue Aufl. in Vorber.

7. Heft: **Die Lade Jahves.** E. religionsgeschichtl. Untersuchg. Mit 13 Abb. Von Prof. Lic. Dr. **Martin Dibelius.** VIII, 128 S. 1906. Vergriffen.

8. Heft: **Das literarische Rätsel des Hebräerbriefs.** Mit einem Anhang über den liter. Charakter des Barnabasbriefes. Von Prof. D. **W. Wrede.** VIII, 98 S. 1906. G. Z. 1,80

9. Heft: **Jona.** Eine Untersuchg. z. vergleich. Religionsgeschichte. Von Prof. D. **Hans Schmidt.** Mit 39 Abb. VIII, 194 S. 1907. G. Z. 5

10. Heft: **Hauptprobleme der Gnosis.** Von Prof. D. **W. Bousset.** VI, 398 S. 1907. G. Z. 15

11. Heft: **Zur Synopse.** Untersuchg. über die Arbeitsweise d. Lk. u. Mt. u. ihre Quellen, namentl. die Spruchquelle, im Anschluß an eine Synopse Mk-Lk-Mt. Von Dr. **G. H. Müller.** IV, 60 S. 1908. G. Z. 1

12. Heft: **Vom Zorne Gottes.** Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum. Von Professor Dr. **M. Pohlenz.** VIII, 156 S. 1909. G. Z. 3

13. Heft: **Der Stil der paulin. Predigt u. die kynisch-stoische Diatribe.** Von Prof. D. **Rud. Bultmann.** 110 S. 1910. G. Z. 2,80

14. Heft: **Das Gilgamesch-Epos.** Neu übers. v. **Arthur Ungnad** u. gemeinverständl. erkl. v. **Hugo Greßmann.** IV, 232 S. 1911. G. Z. 5

15. Heft: **Die urchristl. Überlieferung v. Johannes dem Täufer,** unters. von Prof. Lic. Dr. **Martin Dibelius.** VI, 150 S. 1911. G. Z. 4

16. Heft: **Das Ich der Psalmen,** untersucht von Professor Lic. **Emil Balla.** IV, 155 S. 1912. G. Z. 4

*) Die **Grundzahl** (G. Z.) ergibt multipliziert mit der offiziellen, in jeder Buchhandlung zu erfahrenden, jeweiligen **Schlüsselzahl** (Oktober 110) den gegenwärtigen Markpreis.

Von dem Verfasser des vorliegen
erschienen:

Die Offenbarung

VIII, 168 S. gr. 8°. 1901.

G. Ljunggren, Zur Geschichte

von Augustin bis zur Hochscholastik

Friedr. Blaß und Alb. Debr
testamentlichen Griechisch

336 S. gr. 8°. 1921.

Die Schriften des

neu übersetzt und für

von Proff. DD. O. Baumgarten, W. B
Pastor Lic. Dr. G. Hollmann, Proff. DD
D. F. Koehler, Pastor Lic. W. Lue

In erster und zweiter Auflage herausg
in 3. Auflage herausgegeben von Proff.

3. Auflage. 21.

in vier handlichen Bänden

Gesamtpreis geheftet G. 3. 30, geb

1. Band: Die Geschichte des Neuen Te
(Markus, Matthäus, Lukas)
VI, 511 u. 14 S. Einzel

2. Band: Die paulinischen Briefe un
Einzelpreis geh

3. Band: Die Apostelgeschichte, der He
II, 318 S. Einzelpreis

4. Band: Das Johannes-Evangelium,
barung des Johannes. S
319 u. 120 S. Einzelprei

Kritisch-exegetischer K
Neue Testament, begrün

Zur Zeit können g

III. Apostelgeschichte, v. H. H. Wendt. 19
V. 1. Korintherbrief, v. J. Weiß. 1910
VIII/IX. Gefangenschaftsbriefe, v. E. Haupt.
X. Thessalonicherbrief, v. E. v. Dobschütz,
XI. Timotheus u. Titus, v. B. Weiß. 190
XII. Briefe Petri u. Judae, v. R. Knopf.
XIV. Johannesbriefe, v. B. Weiß. 1900.
XV. Jakobusbrief, v. M. Dibelius. 1921.
XVI. Offenbarung Johannis, v. W. Bousse

Verlag von Vandenhoeck &

*) Die Grundzahl (G. 3) ergibt multipliziert mit der

…n vorliegenden Werkes ist früher in unserem Verlag

…arung im Gnostizismus

Grundzahl 7 3,50

…schichte der christlichen Heilsgewißheit
…chscholastik. VIII, 328 S. gr. 8°. 1921. G.-Z. 5

…b. Debrunner, Grammatik des neu-
…Griechisch. 5., durchgesehene Aufl. XVIII,
…1. G.-Z. 7, Hlwd. G.-Z. 8,60

…n des Neuen Testaments
… und für die Gegenwart erklärt
…ten, W. Bousset, H. Gunkel und W. Heitmüller,
… Proff. DD. A. Jülicher und R. Knopf †, Pastor
…Lic. W. Lueken und weil. Prof. D. Joh. Weiß.

…age herausgegeben von weil. Prof. D. Joh. Weiß,
… von Proff. DD. W. Bousset † und W. Heitmüller.

…age, 21. bis 28. Tausend

…en Bänden, Lex. 8°. 1916—1918.

…Z. 30, gebunden in Halbleinen G.-Z. 38,80.

… Neuen Testaments. Die drei älteren Evangelien
…ius, Lukas) mit synoptischen Tafeln von J. Weiß.
…. Einzelpreis geheftet G.-Z. 9; geb. G.-Z. 11,20

… Briefe und die Pastoralbriefe. II, 460 S.
…elpreis geheftet G.-Z. 8; gebunden G.-Z. 10,20

…hte, der Hebräerbrief und die katholischen Briefe.
…Einzelpreis geheftet G.-Z. 7; gebunden G.-Z. 9,20

…vangelium, die Johannes-Briefe und die Offen-
…hannes. Sachregister zum ganzen Werke. II,
… Einzelpreis geh. G.-Z. 8; gebunden G.-Z. 10,20

…ischer Kommentar über das
…begründet von H. A. W. Meyer.

…t können geliefert werden:
…Wendt. 1913. 9. Aufl. G.-Z. 7, geb. G.-Z. 9,20
…iß. 1910. 9. Aufl. G.-Z. 10, geb. G.-Z. 12,20
…v. E. Haupt. 1902. 7. u. 8. Aufl. G.-Z. 10, geb. G.-Z. 12,20
…Dobschütz. 1909. 7. Aufl. G.-Z. 5, geb. G.-Z. 7,20
…Weiß. 1902. 7. Aufl. G.-Z. 5, geb. G.-Z. 7,20
… R. Knopf. 1912. 7. Aufl. G.-Z. 5,60, geb. G.-Z. 7,80
…eiß. 1900. 6. Aufl. G.-Z. 4
…lius. 1921. 7. Aufl. G.-Z. 4, geb. G.-Z. 6,20
…v. W. Bousset. 1906. 6. Aufl. G.-Z. 8, geb. G.-Z. 10,20

…nhoeck & Ruprecht in Göttingen.

…ltiert mit der offiziellen, in jeder Buchhandlung zu erfahrenden…

Verlag von Vandenhoeck & Ru

Forschungen zur Relig
des Alten und Neue

begr. v. weil. **W. Bousset** u. **H. Gunkel**, von
Prof. D. **Rud. Bultmann** in Marburg u. Prof
Von Heft 14 an in Verbin
Prof. Dr. **H. Ranke** in Heidelberg und Pr
(Großoktav.)

1. Heft: **Zum religionsgeschichtlichen Ver ments.** Von **Hermann Gunke** 96 S. 1910.
2. Heft: **„Im Namen Jesu."** Von Prof. D. Vergriffen.
3. Heft: **Die Offenbarung des Johannes.** und Religionsgeschichte von Prof. berg. III, 164 S. 1904.
4. Heft: **Indische Einflüsse auf evangelisch G. A. van den Bergh van Ey** Nachwort von Prof. Dr. **Ernst Kr** 1909.
5. Heft: **Sabbat und Woche im Alten Test Meinhold.** Eine Untersuchung. V
6. Heft: **Der Ursprung der israelitisch-jü** Prof. D. Dr. **H. Greßmann.** Ver
7. Heft: **Die Lade Jahves.** E. religionsgesch Von Prof. Lic. Dr. **Martin Dibelius**
8. Heft: **Das literarische Rätsel des Hebrä** über den liter. Charakter des Ba **W. Wrede.** VIII, 98 S. 1906
9. Heft: **Jona.** Eine Untersuchg. z. vergleich. D. **Hans Schmidt.** Mit 39 Abb.
10. Heft: **Hauptprobleme der Gnosis.** V 398 S. 1907.
11. Heft: **Zur Synopse.** Untersuchg. über die Quellen, namentl. die Spruchquelle Mk-Lk-Mt. Von Dr. **G. H. Mülle**
12. Heft: **Vom Zorne Gottes.** Eine Studie ü Philosophie auf das alte Chris **M. Pohlenz.** VIII, 156 S. 1
13. Heft: **Der Stil der paulin. Predigt u.** Von Prof. D. **Rud. Bultmann.**
14. Heft: **Das Gilgamesch-Epos.** Neu übers verständl. erkl. v. **Hugo Greßman**
15. Heft: **Die urchristl. Überlieferung v. J** von Prof. Lic. Dr. **Martin Dibeli**
16. Heft: **Das Ich der Psalmen,** unters **Balla.** IV, 155 S. 1912.

ck & Ruprecht in Göttingen.

Religion u. Literatur
Neuen Testaments

unkel, vom 12. Hefte der N. F. ab hsg. v.
urg u. Prof. D. Dr. **Herm. Gunkel** in Halle.
n in Verbindung mit
rg und Prof. Dr. **A. Ungnad** in Jena.
roßoktav.)

---

tlichen Verständnis des Neuen Testa-
nn Gunkel. 2. unveränd. Aufl. VII,
(Grundzahl*) 2,20
n Prof. D. **Wilhelm Heitmüller.** 1903.

Johannes. Ein Beitrag zur Literatur-
von Prof. D. **Johannes Weiß**-Heidel-
04. G.-Z. 4

vangelische Erzählungen von Pd. Dr.
h van Eysinga in Utrecht. Mit einem
. **Ernst Kuhn.** 2. verbess. Aufl. 118 S.
G.-Z. 3

Alten Testament. Von Prof. D. **Johs.**
suchung. V, 52 S. 1905. Vergriffen.

elitisch-jüdischen Eschatologie. Von
nann. Vergriffen, neue Aufl. in Vorber.

ligionsgeschichtl. Untersuchg. Mit 13 Abb.
n Dibelius. VIII, 128 S. 1906. Vergriffen.

des Hebräerbriefs. Mit einem Anhang
er des Barnabasbriefes. Von Prof. D.
S. 1906. G.-Z. 1,80

. vergleich. Religionsgeschichte. Von Prof.
Mit 39 Abb. VIII, 194 S. 1907. G.-Z. 5

Gnosis. Von Prof. D. **W. Bousset.** VI,
G.-Z. 15

hg. über die Arbeitsweise d. Lk. u. Mt. u. ihre
pruchquelle, im Anschluß an eine Synopse
. H. Müller. IV, 60 S. 1908. G.-Z. 1

ne Studie über den Einfluß der griechischen
alte Christentum. Von Professor Dr.
56 S. 1909. G.-Z. 3

redigt u. die kynisch-stoische Diatribe.
ltmann. 110 S. 1910. G.-Z. 2,80

. Neu übers. v. **Arthur Ungnad** u. gemein-
Greßmann. IV, 232 S. 1911. G.-Z. 5

rung v. Johannes dem Täufer, unters.
in Dibelius. VI, 150 S. 1911. G.-Z. 4

n, untersucht von Professor Lic. **Emil**
1912. G.-Z. 4

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

17. Heft: **Volkserzählungen aus Palästina,** gesammelt bei den Bauern von Bir-Zet, und in Verbindung mit Dschirius Jusif in Jerusalem herausgegeben von Prof. D. **Hans Schmidt** und Prof. Dr. **Paul Kahle.** Mit einer Einleitung über palästinische Erzählungskunst, ein. Abriß der Gramm. u. Verzeichn. 96 u. 303 S. 1918. G. Z.*) 10

Neue Folge:

1. Heft: **Mose u. seine Zeit.** Ein Kommentar z. d. Mose-Sagen. M. e. Doppelkarte. Von Prof. D. Dr. **H. Greßmann.** VIII, 485 S. 1913. G. Z. 14
2. Heft: **Die Geisteskultur von Tarsos** im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften, von Oberlehrer Lic. **H. Böhlig.** Mit 8 Abbildungen. VI, 178 S. 1913. Vergriffen.
3. Heft: **Über die Pastoralbriefe** (I. u. II. Timotheus- u. Titusbrief). Von Dr. **Hans Helmut Mayer.** IV, 89 S. 1913. G. Z. 1,50
4. Heft: **Kyrios Christos.** Geschichte d. Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus. Mit ausführl. Registern. Von Prof. D. **W. Bousset.** 2. umgearb. Aufl. XXII, 394 S. 1921. G. Z. 12, geb. G. Z. 14
5. Heft: **Die Entstehung der Weisheit Salomos.** Ein Beitrag zur Gesch. d. jüd. Hellenismus v. Dr. **Fr. Focke.** VIII, 132 S. 1913. G. Z. 3
6. Heft: **Jüdisch-christl. Schulbetrieb in Alexandria und Rom.** Literar. Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus. Von Prof. D. **W. Bousset.** VIII, 319 S. 1915. G. Z. 11
7. Heft: Historia Monachorum und Historia Lausiaca. **Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker.** Von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. **Richard Reitzenstein.** VI, 266 S. 1916. G. Z. 8
8. Heft: **Jesus der Herr.** Nachträge und Auseinandersetzungen zu **Kyrios Christos.** Von Prof. D. **W. Bousset.** II, 96 S. 1916. G. Z. 2
9. Heft: **„Der Sohn Gottes.“** Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Kenntnis der Heilandsgestalten der Antike. Von **Gillis P:son Wetter.** V, 201 S. 916. G. Z. 4
10. Heft: **Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen.** Von Prof. Dr. **Hugo Koch.** IV, 108 S. 1917. G. Z. 3
11. Heft: **Der parallele Bau der Satzglieder im Neuen Testament und seine Verwertung für die Textkritik und Exegese.** Von Lic. th. Dr. phil. **Roland Schütz.** 27 S. 1920. G. Z. —,75
12. Heft: **Die Geschichte der synoptischen Tradition.** Von Prof. D. **Rud. Bultmann.** X, 232 S. 1921. G. Z. 4,50
13. Heft: **Altchristl. Liturgien I: Das christl. Mysterium.** Stud. z. Gesch. d. Abendm. v. **Gillis P:son Wetter.** VIII, 196 S. 1921. G. Z. 4
14. Heft: **Der Text des Buches Ezra.** Beiträge zu seiner Wiederherstellung. Von Prof. Dr. **Julius A. Bewer.** IV, 94 S. 1922. G. Z. 3
15. Heft: **Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult.** Von Privatdoz. Lic. **Gg. Bertram.** IV, 108 S. 1922. G. Z. 1,50
16. Heft: **Kritische Untersuchungen zu den Büchern Samuelis.** Von Prof. Dr. **H. Tiktin.** 71 S. 1922. G. Z. 1,50
17. Heft: **Altchristl. Liturgien II: Das christliche Opfer.** Neue Stud. z. Gesch. d. Abendm. Von **G. P. Wetter.** IV, 122 S. 1922. G. Z. 2,20
18. Heft: **Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus u. in der Posidonianischen Philosophie.** Von Lic. **R. Liechtenhan.** Im Druck.

*) Die Grundzahl (G. Z.) ergibt multipliziert mit der offiziellen, in jeder Buchhandlung zu erfahrenden, jeweiligen Schlüsselzahl (Oktober 110) den gegenwärtigen Markpreis.

Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus

und in der

Posidonianischen Philosophie

von

Lic. theol. R. Liechtenhan
Pfarrer und Privatdozent in Basel

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1922

BS2650
.78P867

(v.35)

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

In Verbindung mit

Dr. **Herm. Ranke** und Dr. **Arth. Ungnad**
Prof. d. Ägyptol. in Heidelberg — Prof. d. oriental. Philol. in Jena

herausgegeben von

D. **Rud. Bultmann** und D. Dr. **Hermann Gunkel**
o. Prof. d. Theol. in Marburg — o. Prof. d. Theol. in Halle a. S.

Neue Folge, 18. Heft
Der ganzen Reihe 35. Heft

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

Alle Rechte vorbehalten.

1228333

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit ist im Jahre 1921 der Theologischen Fakultät Basel als Habilitationsschrift eingereicht worden. Hervorragende Philologen und Historiker wie P. Wendland, E. Norden, R. Reitzenstein, Ed. Schwartz, Ed. Meyer haben in den letzten Jahrzehnten das Neue Testament in den Kreis ihrer Arbeit einbezogen und damit die theologische Forschung gefördert. Wenn der Verfasser umgekehrt einen Streifzug auf das Gebiet der Philologen und Philosophen unternommen hat, so weiß er sich von dem Ehrgeiz frei, irgendwelchen Gegendienst leisten zu wollen; ist er sich doch während der Arbeit je länger je mehr der Mangelhaftigkeit seines philologischen Rüstzeugs bewußt geworden. Das Erscheinen der Bücher von Reinhardt und Heinemann erst nach Abschluß der Untersuchung bedingt einen weitern Mangel und hätte im Grunde ein Neueinsetzen des Studiums a limine gefordert, zu dem mir aber neben Pfarramt und Vorlesung Zeit und Kraft fehlt; so habe ich mich auf Berücksichtigung und Auseinandersetzung an einzelnen Stellen beschränkt. Zu dieser Beschränkung glaube ich mich um so eher berechtigt, als ich mir ein bescheidenes Ziel gesteckt habe: meinen Fachgenossen zu einer leichtern Erkenntnis des so bedeutenden und einflußreichen Philosophen und religiösen Genius und der von ihm ausgehenden Strömung zu helfen, mit der das Christentum alsbald in Auseinandersetzung treten mußte. Zu diesem Zwecke brauchte auch nicht der ganze Posidonius dargestellt zu werden, sondern nur das für den Theologen Interessante — natürlich nicht außer dem Zusammenhang mit der Gesamtweltanschauung. Ich bitte aber, den biblisch-theologischen Teil nicht als Nebensache zu betrachten. Letztes Ziel ist für mich durchaus der Gewinn, den ich mir von dieser Erforschung einer Parallelerscheinung zum Urchristentum für die Erkenntnis des letzteren verspreche. Es liegt mir daran, dem vorschnellen Schluß auf Abhängigkeit entgegen zu treten und zu zeigen, wie eine solche religionsgeschichtliche Vergleichung gerade dazu hilft, die Eigenart des Christentums zu erfassen und herauszuarbeiten. Als Beitrag zu dieser theologischen Aufgabe möchte ich meine Arbeit aufgefaßt wissen.

Leider haben allerlei Umstände den Druck unliebsam verzögert. Für verschiedene Hinweise auf einschlägige Literatur habe ich den Herren Prof. Goetz und Von der Mühll in Basel zu danken. Bei der Korrektur war mir mein Bruder Dr. Ed. Liechtenhan in Basel in dankenswerter Weise behilflich. Die Literatur-Übersicht habe ich auf Wunsch der Herausgeber beigefügt; dafür konnten im Text die ausführlichen Titel wegbleiben.

Basel, im September 1922.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Literatur über Posidonius und posidonianische Philosophie.

I. Monographien.

Bake, Janus, Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae, Leyden 1810.
Schmekel, A., Die Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892.
Rudberg, Gunnar, Forschungen zu Poseidonios, Uppsala u. Leipzig 1918.
Heinemann, J., Poseidonios' methaphysische Schriften, I. Bd., Breslau 1921.
Reinhardt, Karl, Poseidonios, München 1921.

II. Würdigungen des Posidonius.

Zeller, Ed., Philosophie der Griechen, 3. Teil, 1. Abt., 4. Aufl., herausg. v. Ed. Wellmann, 1909, S. 572 ff.
Windelband in Jw. v. Müllers Handbuch d. klassischen Altertumswissenschaft, Bd. V, 1, 3. Aufl., herausg. v. A. Bonhöffer, 1912, S. 261 ff.
Schmid, W., im gleichen Sammelwerk, Griech. Literatur, Bd. II, 1; 6. Aufl., 1920, S. 347 ff.
Susemihl, Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit, Bd. II, 1892, S. 128 ff.
Wendland, P., Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, in Lietzmanns Handbuch zum NT., 2. Aufl., 1912, passim.
v. Wilamowitz, U., Griechisches Lesebuch I, 2, 1903, S. 185 f.
Norden, Ed., Agnostos Theos, 1913, passim.
Norden, Ed., Erklärung des VI. Buchs der Äneis, 2. Aufl., 1917, passim.
Norden, Ed., Antike Kunstprosa, 1898, S. 154 ff.
Cumont, Franz, Astrology and Religion among the Greeks and Romains, New-York u. London 1912, passim.
Cumont, Franz, Le mysticisme astral dans l'Antiquité, Bulletin de la classe des lettres et sciences morales de l'Académie royale de Belgique, 1909; S. 256 ff.
Schwartz, Ed., Charakterköpfe aus der antiken Literatur, I. Reihe, 1910, S. 96 ff.
Kroll, W., Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Poseidonios, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Bd. 39, 1917, S. 145 ff.
Kroll, J., Die Lehren des Hermes Trismegistos, Beiträge zur Philosophie des Mittelalters, Münster 1914, passim.
Reitzenstein, Rich., Die hellenistischen Mysterienreligionen, 2. Aufl., Berlin 1920, S. 5 u. 68 f.

III. Spezialuntersuchungen.

Wendland, P., Posidonius Werk περὶ θεῶν in Archiv f. Geschichte d. Philosophie, Bd. I, 1888, S. 200 ff.
Pohlenz, M., De Posidonii libris περὶ παθῶν in Jahrb. f. klass. Philologie, Suppl.-Bd. 24, 1898, S. 537 ff.
Hartlich, De Exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole, Leipziger Studien XI, 1889, S. 209 ff.
Gerhäußer, Der Protreptikus des Posidonius, Heidelb. Dissert. 1912.
Schühlein, Untersuchungen über des Posidonius Schrift περὶ ὠκεανοῦ, Erlanger Dissert. 1902.
Schühlein, Studien zu Posidonius Rhod., Programm der königlichen Studienanstalt zu Freising, 1885/6.
Töpelmann, De Posidonio Rhod. rerum scriptore, Bonner Dissert. 1867.
Scheppig, De Posidonio Apam. rerum gentium terrarum scriptore, Hallenser Dissert. 1869.
Arnold, Quaestiones Posidonianae, Leipz. Dissertation 1903.
Martini, Quaestiones Posidonianae, Leipz. Studien 17, 1896.
Martini, Lucubrationes Posidonianae, Festschrift für Wachsmuth, 1897.

Cicero.

Hirzel, R., Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften, Leipzig 1877.
Corssen, P., De Posidonio Rhod. M. Tullii Ciceronis in libro I Tuscul. disp. et in Somn. Scip. auctore, Bonner Dissert. 1878.
Poppelreuter, Quae ratio intercedat inter Posidonii περὶ παθῶν πραγματείας et Tuscul. disp. Ciceronis, Bonner Dissert. 1883.
Pohlenz, M., De Ciceronis Tusculanis disput., Göttinger Universitätsprogramm 1909.
Lörcher, A., Bericht über die Literatur zu Ciceros philos. Schriften, Bursians Jahresbericht 1913.

Manilius.

Müller, E., De Posidonio Manilii auctore, Leipz. Dissert. 1901.

Philo.

Wendland, P., Philos Schrift von der Vorsehung, Berlin 1892.
Apelt, Math., De rationibus quibusdam quae Philoni Alex. cum Posidonio intercedunt, Jenenser Dissert. 1907.

Seneca.

Badstübner, Beiträge zur Erklärung u. Kritik der philos. Schriften Senecas, Programm des Johanneums, Hamburg 1901.
Heinemann, J., Poseidonios metaphysische Schriften, Bd. I, S. 159ff.

Περὶ κόσμου.

Capelle, W., Die Schrift von der Welt, Neue Jahrb. f. klass. Philol., Bd. 15, 1905, S. 529ff.
Capelle, W., Die Schrift von der Welt, Erklärung und Übersetzung, Jena 1907.

Dio von Prusa.

v. Arnim, H, Leben u. Werke des Dion von Prusa, Berlin 1898.
Binder, Dio Chrysostomus und Posidonius, Tübinger Dissert. 1905.

Strabo.

Ohling, S., Quaestiones Posidonianae ex Strabone conlectae, Göttinger Dissert. 1908.
Zimmermann, Posidonius u. Strabo, Hermes XXIII, S. 103ff.

Verschiedene Autoren.

a) Vorläufer.

Heinze, M., Xenokrates, Leipzig 1892.
Immisch, Otto, Agatharchidea, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie 1919.

b) Nachfolger.

Malchin, De auctoribus quibusdam, qui Posidonii libros meteorologicos adhibuerunt, Rostocker Dissert. 1893.
Blaß, Fr., De Gemino et Posidonio, Kiel 1883.
Poppe, Vitruvs Quellen im 2. Buch de architectura, Kieler Dissert. 1909.
Rusch, De Posidonio Lucretii Cari auctore in carmine de rerum natura VI, Greifswalder Dissert. 1882.
Sudhaus, Ätna, Leipzig 1898.
Oder, Quellensucher im Altertum, Philologus, Suppl. VII, 1899.
Boll, Fr., Studien über Claudius Ptolemaeus, Jahrb. f. klass. Philol., Suppl.-Bd. 21, S. 49ff.
Jaeger, W. W., Nemesios von Emesa, Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Posidonius, Berlin 1914.
Klein, W., Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa, Berlin 1921.
Gronau, K., Poseidonios und die jüdisch-christl. Genesisexegese, Leipzig 1914.

Eine erschöpfende Posidonius-Bibliographie mit Berücksichtigung sämtlicher Würdigungen in Sammelwerken und einschlagenden Spezialuntersuchungen, in Dissertationen und Zeitschriftenartikeln war mir nicht möglich; sie würde sich zu einer eigenen gelehrten Arbeit auswachsen, die von der Arbeit des Theologen zu weit abführen würde.

Einleitung.

Die Erforschung des Ursprungs der paulinischen Gedankenwelt kann an dem Problem ihres Verhältnisses zur stoischen Philosophie nicht vorbeigehen. Dasselbe ist zwar durch die von A. Dieterich, R. Reitzenstein und Andern aufgeworfene Frage nach dem Zusammenhang mit der hellenistischen Mystik, ihrer sakralen Sprache und religiösen Stimmung in letzter Zeit in den Hintergrund gedrängt worden, Albert Schweitzer hat in der jüdischen Eschatologie den zureichenden Erklärungsgrund für den Paulinismus finden wollen, Adolf Deißmann hat aus der Welt, die sich in den unliterarischen Dokumenten der Tonscherben und Papyrusfetzen spiegelt, Licht auf die Ausdrucksweise und Bilderwelt des Apostels zu werfen sich bemüht. Alle diese Forschungen decken eine Seite der Sache auf; aber wenn man einen Faden des Zusammenhangs verfolgt, braucht man deshalb die andern nicht fallen zu lassen. In diesem Sinn soll im folgenden der Faden, der nach der Stoa hin läuft, aufgenommen werden.

Jeder Leser von Senecas Briefen und Trostschriften wird immer wieder überrascht sein, wie „christlich" der heidnische Philosoph an manchen Stellen schreibt, wie stark sein religiöses Pathos ist, wie oft der Lehrer der Weisheit zum Seelsorger wird, wie entschlossen er innere, geistige und sittliche Werte allen andern überordnet, wie warm er die Weisheit und Güte der Vorsehung preist und zur gläubigen Ergebung in ihren Ratschluß mahnt, welche Kraft er aus seiner Unsterblichkeitshoffnung zieht. So kommt es, daß sich uns der Eindruck der stärksten Verwandtschaft, nicht nur der Gedankenbildung, sondern der ganzen religiösen Haltung aufdrängt.

Freilich wird das Problem falsch gestellt, wenn man es formuliert: „Paulus und Seneca", um dann von der Unmöglichkeit einer Beeinflussung aus auch jede genealogische Verwandtschaft zu leugnen und die Ähnlichkeit auf ein zufälliges Zusammentreffen gewisser Gedanken zu reduzieren. Einzig die Frage nach gemeinsamer Abhängigkeit kann uns weiterbringen. Wenn wir diese erwägen, so drängt sich uns der Name des Posidonius von Apamea auf. Wer die Zeit des Hellenismus kennen lernen will, stößt bei jedem Schritt auf diesen Namen[1]). Je länger je mehr offenbart sich der Forschung der phänomenale Einfluß dieses Mannes auf die Geistesgeschichte der folgenden Jahrhunderte. Der Verfasser der pseudaristotelischen Schrift von der Welt, Cicero, Varro, Vergil, Philo, Manilius, Seneca, Strabo, Dio v. Prusa, Plutarch

[1]) Geboren ca. 135 a. Chr. zu Apamea in Syrien, Schüler des Panaetius in Athen, unternimmt lange Reisen nach Gallien, Spanien, dem Adriatischen Meer, Ägypten, läßt sich ca. 96 in Rhodus nieder, bekleidet dort das Amt eines Prytanen, reist 86 als Gesandter von Rhodus nach Rom zu Marius und wirkt als Lehrer der Philosophie in Rhodus bis ca. 51 a. Chr., wo er 84jährig stirbt. Er entfaltet eine fast alle Gebiete der Wissenschaft umfassende Gelehrsamkeit und Schriftstellerei. Lebensabriß und Verzeichnis der erwähnten Schriften bei A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhang, Berlin 1892, pg. 9ff.

zehren von seinem Gedankengut. Dieser Erneuerer einer enthusiastischen Theologie und große Vermittler zwischen Orient und Okzident ist der Ursprung einer geistigen Strömung, die K. Gronau[1]) bis zu den Kappadoziern verfogt; ja, W. W. Jaeger[2]) sagt nichts Geringeres, als daß des Posidonius Timäus-Kommentar das Plato-Verständnis bis auf Schleiermacher beherrscht habe. Freilich ist er äußerst schwer zu fassen. Kein einziges Werk von ihm ist uns erhalten. Des Holländers Janus Bake[3]) Sammlung seiner Fragmente ist 100 Jahre alt und längst überholt. Auch seit der zusammenfassenden Darstellung von A. Schmekel (1892) ist fleißig weitergearbeitet, posidonischer Einfluß an zahlreichen Stellen nachgewiesen worden und eine umfangreiche Posidonius-Literatur entstanden. Aber noch fehlt ein Werk, das alles Erhaltene sammelt, ordnet, interpretiert und die von diesem Philosophen ausgehende Wirkung darstellt[4]). Wenn in unserer Untersuchung von der posidonianischen Philosophie die Rede ist, so beschränken wir uns nicht auf das, was mit Sicherheit auf den Weisen von Apamea zurückzuführen ist, sondern wir fragen nach der geistigen Strömung, der er das Siegel seines Geistes aufgeprägt hat. Posidonius ist ein Ferment der ganzen Bildung des neutestamentlichen Zeitalters, und eine befruchtende Wirkung ist auch da sehr wohl möglich, wo eine unmittelbare und bewußte Abhängigkeit ausgeschlossen ist[5]). Mit dieser Größe der posidonianischen Philosophie allein darf Paulus in Beziehung gesetzt, auf Abhängigkeit und Verwandtschaft geprüft werden, wenn wir des Apostels Verhältnis zur Stoa erkennen wollen[6]). In der von Posidonius bestimmten Gestalt ist die stoische Philosophie zur Zeit des Paulus lebendig gewesen.

In einer Zeit, in der die Philosophie in einem üblen Sinne praktisch zu werden drohte und unter dem Bann der neuakademischen Skepsis an der Möglichkeit wirklicher Erkenntnis verzweifelte, hat Posidonius wieder die Einzelwissenschaften mit der Philosophie zu einer organischen Einheit, einer umfassenden Weltanschauung verbunden. Er ist ein Mann von einer erstaunlichen Universalität des Wissens, in der er ebenbürtig neben Aristoteles steht.

---

[1]) K. Gronau, Poseidonios u. d. jüdisch-christl. Genesis-Exegese, Leipzig 1914.

[2]) W. W. Jaeger, Nemesios von Emesa, Berlin 1914.

[3]) Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae, Leyden 1810.

[4]) Erst nach Abschluß meiner Untersuchung erschien der 1. Band des Werkes von Dr. J. Heinemann, Dozent am jüd.-theol. Seminar in Breslau, „Poseidonios metaphysische Schriften". Auch dieses Buch gibt noch nicht die dringend nötige Fragmentensammlung und Geschichte der Nachwirkung. Das gewünschte Werk könnte uns freilich nur ein Gelehrter geben, der in der Geschichte der Philosophie wie aller Einzelwissenschaften zu Hause wäre und über die nötige philosophische Schulung zur kritischen Bearbeitung der Quellenforschung verfügte.

[5]) In ähnlicher Weise braucht auch Josef Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, den Namen Pos. als den des bedeutendsten Repräsentanten einer ganzen geistigen Strömung. Vgl. das Nachwort pg. 387.

[6]) Kurt Deißner, Paulus u. Seneca, Beitr. z. Förderg. chrl. Theol., Bd. 21, Heft 2, Gütersloh 1917 weist pg. 9ff. nach, wie bei Seneca zuversichtliche Schilderungen des künftigen Lebens mit skeptischen Äußerungen abwechseln. Es handelt sich aber für uns darum, woher bei Seneca gewisse Gedankenkomplexe, Hoffnungen und Trostmotive, die sich unvermittelt neben widersprechenden Ansichten finden, stammen mögen, und ob sie mit paulinischen Gedanken, mit denen sie sich berühren, eine gemeinsame Wurzel haben können. Gerade wenn Sen. jene Ewigkeitsgedanken sich nicht sicher angeeignet hat, erweisen sie sich dadurch als übernommenes Gut.

Seine Naturwissenschaft umfaßt den ganzen Kosmos: als Astronom erforscht er den Bau des Weltalls, Bahn und Zeit der Gestirne und verteidigt die geozentrische Anschauung gegen die heliozentrische des Hipparch von Samos und Seleukos v. Seleukia [1]). Seine Meteorologie erforscht den Zusammenhang zwischen Himmelserscheinungen und Naturvorgängen auf der Erde; er entdeckt den Zusammenhang zwischen den Mondphasen und den Gezeiten. Als Geograph sucht er die Entstehung von Meeren und Gebirgen, die vulkanischen Erscheinungen, die Zusammenhänge der geographischen Länge und Breite mit den klimatischen Verhältnissen und dieser mit der Eigenart von Pflanzen- und Tierwelt, ja mit den menschlichen Sitten und Temperamenten zu durchdringen. Er überwindet den Doktrinarismus der altstoischen Psychologie durch eine lebendigere Anschauung, erneuert die stoische Ethik und Staatslehre; er schreibt ein großes historisches Werk, bekleidet in Rhodus das Amt eines Prytanen und wird als Gesandter nach Rom abgeordnet. Auf jedem einzelnen Gebiet wirkt er entdeckend und befruchtend; er wird aber nie zum bloßen Polyhistor, da sein Interesse dem Zusammenhang gilt, da er nicht bloß Wissen sammeln, sondern Erklärung und Erkenntnis gewinnen will.

Aber damit ist seine Bedeutung nicht erschöpft. Er ist auch der Erneuerer einer religiösen Weltanschauung. Er stellt der skeptischen Auflösung wieder einen Glauben entgegen, er bietet wieder denen einen Halt, die aus dem trostlosen Relativismus heraus nach einer positiven Stellung zum Leben, zu Religion und Sittlichkeit sich sehnen. Seine religiöse Botschaft verkündigt er mit Wärme und Enthusiasmus; mit hinreißendem Schwung preist er die Herrlichkeit des Kosmos als der Offenbarung der allumfassenden und zielsetzenden Gottheit, des Zeus. Er ist nicht der Mann trockener Gelehrsamkeit, sondern warmen Gefühls; sein Rationalismus verbindet sich mit mystischer Versenkung und Ehrfurcht vor dem Geheimnis [2]). Dadurch ist er der Vermittler von Orient und Okzident und der Urheber jener geistigen Bewegung, die am Ende der hellenistischen Periode in Neupythagoreismus und Neuplatonismus ausmündet [3]).

Damit ist die übereinstimmende Ansicht der bisherigen Posidonius-Forschung wiedergegeben, die auch die vorliegende Arbeit als Grundlage genommen hat. Als sie eben in den Druck gegeben werden sollte, erschien das Buch von **Karl Reinhardt**, Poseidonios, das die ganze bisherige Beurteilung umzustürzen beansprucht [4]). Nach ihm ist der ganze Posidonius der bisherigen Forschung eine wissenschaftliche Konstruktion und Fiktion, ein reines Phantasiegebilde. Der alte Zeller voran, dann Forscher vom Rang eines Wilamowitz, Cumont, Norden, P. Wendland, Hirzel, Heinze, Pohlenz, E. Schwartz, spezielle Posidonius-Kenner wie Corssen, Schmekel, Capelle, W. W. Jaeger, W. u. J. Kroll, Rudberg,

[1]) Franz Cumont, Astrology and religion, II. Lecture.

[2]) Franz Cumont, Le mysticisme astral dans l'Antiquité, pg. 265ff. Pos. n'était pas seulement un savant d'un savoir encyclopédique, un rhéteur d'un style harmonieux et coloré; il était tout pénétré d'un mysticisme qui donne un accent caractéristique aux pauvres débrits conservés de son œuvre immense.

[3]) Diese Bedeutung wird hauptsächlich hervorgehoben von W. W. Jaeger, Nemesios von Emesa, 3. B. pg. 68. 120. 134.

[4]) Eine von dem herrschenden wissenschaftlichen Konsensus abweichende, niedrigere Einschätzung des Pos. vertritt auch Otto Immisch in seiner Untersuchung Agatharchidea in den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie Mai 1919, pg. 42 Anm.

Heinemann, ganz zu schweigen von den Verfassern zahlreicher Posidonius-Dissertationen — sie alle sind einer ungeheuren wissenschaftlichen Suggestion erlegen. Reinhardt hat sein großes Verdienst um die Herausarbeitung des großen Welterklärers und Teleologen, des tiefen Schauers und Deuters der kosmischen Zusammenhänge, der sein universales Wissen in genialer Konzeption zu einer einheitlichen Weltanschauung zusammenfaßt. Dadurch bedeutet Reinhardts Buch eine wirkliche Bereicherung und Förderung der Forschung. Er hat auch Recht mit der Warnung vor der Mode, überall wo zwei hellenistische Schriftsteller in einem Gedanken zusammentreffen, auf Posidonius als gemeinsame Quelle zu schließen („So bürdet man denn das ganze bunte Sammelsurium dem so tragbaren und immer bereiten Namen Posidonius auf"). Aber um den Begriff Posidonius nicht ins Grenzenlose zerfließen zu lassen, hat er ihn seinerseits viel zu eng beschränkt[1]). Er grenzt ihn scharf ab sowohl rückwärts gegen die stoische „Orthodoxie" als vorwärts gegen die „erbauliche" Naturbetrachtung und Naturmystik mit ihren „Gemeinplätzen", in der man die Vorläufer des Neuplatonismus zu erblicken pflegt. Nach Reinhardt gehört der enthusiastische posidonische Stil ebenso ins Reich der Fabel wie die Vermittlung zwischen Morgen- und Abendland, wie die von ihm ins Leben gerufene Renaissance des Platonismus und der Timäus-Kommentar. Die Eschatologie, die man ihm zugeschrieben hat, gehört nicht ihm, sondern dem Antiochus von Askalon, wofür der Nachweis allerdings erst in Aussicht gestellt wird. Was man bei Cicero, Seneca, Plutarch, Dio von Prusa von ihm findet, ist nicht lebendiger geistiger Einfluß, sondern ein paar eingesprengte, unverstandene Fragmente seines wirklichen geistigen Werkes. Die Schrift von der Welt und Philo von Alexandria haben nichts mit ihm zu tun, von Varro und Manilius ist bei Reinhardt kaum die Rede. So ist für ihn Posidonius der große Einsame, der wirkungslos geblieben ist und von dessen Geist die antiken Schriftsteller, die ihn benutzten, kaum einen Hauch verspürt haben.

Für diese Isolierung bleibt Reinhardt meines Erachtens den Beweis schuldig. Er hat sich nicht bloß die Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung erspart und oft mit bloßen Behauptungen begnügt; es bleiben auch ganze Teile der Überlieferung, namentlich die doxographische Literatur unberücksichtigt. Auch er konstruiert sich *seinen* Posidonius und schiebt das, was nicht dazu paßt, bei Seite. Die Stellen, von denen er ausgeht, sind oft eine allzu schmale Basis, um daraus das zu begründen, was als posidonische Lehre gefunden wird. Als Kriterium handhabt Reinhardt das, was er die „innere Form" nennt; das soll viel maßgebender sein als der Gedankeninhalt; Blindheit für diese innere Form sei die Ursache für die bisherigen Fehlgriffe der Forschung. Wer möchte die relative Berechtigung dieses Kriteriums leugnen! Aber daneben dasjenige des Gedankeninhalts auf die Seite zu schieben geht doch nicht an.

In die gelehrte Diskussion, die sich an das Reinhardtsche Werk anschließen wird, bin ich nicht in der Lage einzugreifen. Das Gesagte soll lediglich begründen, warum ich mich zu einer weitgehenden Revision meiner Resultate nicht veranlaßt sehe. Vielleicht ist meine Untersuchung auch eine

[1]) Man halte dagegen die Charakteristik der Persönlichkeit des Pos. bei Gunnar Rudberg, Forschungen zu Pos., 1. Kap. mit ihrer Betonung der complexio oppositorum, die gerade der Gestalt des Pos. ihren Reiz verleiht.

gewisse Bestätigung dafür, daß die bisherige Forschung doch nicht so ganz auf Irrwegen gegangen ist. Ich glaube, daß neben dem Messen an der innern Form auch das Achten auf die religiöse Stimmung, auf die Stellung zu Gott und Welt für die Erkenntnis geistiger Zusammenhänge von Gewicht ist. Tatsächlich enthüllt sich dieser Betrachtungsweise eine innere Einheit und zusammenhängende Bewegung vom Hymnus des Kleanthes bis zu Philo, Dio von Prusa und Plutarch. Bei der Lektüre von Reinhardt greift man sich etwa verwundert an die Stirn und fragt: bin ich denn für die hier behaupteten Gegensätze (freilich in erlauchter Gesellschaft) ganz blind gewesen? Bei genauerer Überlegung langt man aber bei der gegenteiligen Frage an, ob Reinhardts Blindheit für die Kontinuität der religiösen Strömung nicht ebenso verwunderlich ist. Wenn Reinhardt Recht hätte, müßte ich für diese ganze Strömung, die ich zu schildern und mit Paulus zu vergleichen suche, auf den Heros eponymos Posidonius verzichten, müßte sie von ihm trennen und mich mit dem blassen Namen „Mittlere Stoa" oder „zeitgenössische stoisch-eklektische Popularphilosophie" begnügen. Die Tatsache dieser Strömung und das davon gezeichnete Bild bliebe auch dann zu Recht bestehen — die Bereitschaft zu besserer Belehrung, zu der jede ernsthafte Wissenschaft sich bekennt, natürlich vorbehalten. Reinhardt hat mich da und dort zu größerer Vorsicht gemahnt. Da ich aber in der Hauptsache seine Isolierung des Philosophen nicht für erwiesen halte, bleibe ich auch bei dem Namen posidonianische Philosophie.

1. Die Frage der bewußten Abhängigkeit.

Besteht überhaupt die Möglichkeit, daß Paulus von Posidonius beeinflußt worden ist? Wenn man fragt, ob Paulus bei ihm bewußte Entlehnungen vorgenommen, seine Philosophie studiert, seine Schriften gelesen, sich polemisch oder irenisch mit ihm auseinandergesetzt hat, so kann die Antwort nur verneinend lauten.

Die Weisheit dieser Welt, von der Paulus sagt, daß Gott sie zur Torheit gemacht habe, ist diejenige der Griechen; denn sie sind es ja, die Weisheit suchen[1]). Durch diese Weisheit hat die Welt Gott nicht erkannt[2]); die Weisen nach hellenischer Art hat Gott durch die Erwählung der Törichten zu Schanden gemacht[3]). Durch das Wort vom Kreuz ist diese ganze Philosophie ins Unrecht gesetzt; von ihrer Methode ist die des Apostels diametral verschieden; denn er will nicht mit Weisheitsworten überzeugen, sondern mit dem Beweis des Geistes und der Kraft auftreten[4]). Auch die Weisheit, die Paulus unter den Vollkommenen verkünden will, befolgt eine so andere Methode und führt zu so andern Ergebnissen, daß sie, wenn sie wohl auch Weisheit genannt werden darf, es doch nicht im Stile dieser Welt ist. Die Weisheit der Griechen stammt ja von den dem Untergang geweihten niedern Geistwesen, die den alten Aeon beherrschen, denen auch die Urheberschaft am Tode Jesu zugeschrieben wird[5]). Das ist doch die denkbar stärkste Verurteilung der hellenischen Weisheit. Ebenso schroff ist das Urteil, wenn Paulus vor Verführung

---

[1]) 1. Kor. 1, 20. 22.

[2]) ibid., V. 21 ist nicht so zu verstehen, daß Gottes Weisheit der Weltweisheit die Gotteserkenntnis vorenthalten, sondern daß Gott der Welt die Möglichkeit dieser Erkenntnis dargeboten, sie aber tatsächlich diese Gelegenheit nicht benutzt habe; vgl. Bachmann zur Stelle.

[3]) 1. Kor. 1, 27. [4]) 1. Kor. 2, 4. [5]) 1. Kor. 2, 6 ff.

durch Philosophie und leeren Betrug warnt und sie als menschliche Tradition und als den Elementargeistern entsprechend charakterisiert[1]). Freilich ist die Geistesrichtung, die er im Kolosserbrief bekämpft, nicht griechische Philosophie, sondern synkretistische Spekulation. Aber die Stelle zeigt, in welchem tadelnden Sinn Paulus das Wort Philosophie braucht und wie er sie mit leerem Betrug in Verbindung bringt. Er will sagen: Die Weisheit der kolossischen Irrlehrer ist wie die ganze Philosophie das Machwerk von Menschen und Dämonen.

Freilich kann man fragen, ob diese kategorische Ablehnung der Philosophie und ihrer Methoden nur für die Missionspredigt gilt, und ob Paulus nicht für die Weisheit unter den Vollkommenen, die schon feste Speise vertragen können, doch gewisse Anleihen bei ihr gemacht hat. Dieser Vermutung kommt zunächst die Beobachtung entgegen, daß er gerade in den Ausführungen über seine Gnosis sich mit der Erkenntnistheorie des Posidonius ganz auffallend berührt:

Paulus 1. Kor. 2,11: τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτως καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ.

Posidonius (bei Sext. Emp. adv. log. I. 93): ... ἐπείπερ ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεται· καὶ ὡς μὲν τὸ φῶς, φησὶν ὁ Ποσειδώνιος τὸν Πλάτωνος Τίμαιον ἐξηγούμενος, ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὄψεως καταλαμβάνεται, ἡ δὲ φωνὴ ὑπὸ τῆς ἀεροειδοῦς ἀκοῆς, οὕτω καὶ ἡ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου.

So frappant diese Parallele ist, so erweist sie sich doch bei genauerm Zusehen als bloß formal. Paulus wendet diese Erkenntnistheorie auf die inspirierte Heilserkenntnis der Pneumatiker, Posidonius auf die natürliche, jedem zugängliche Gotteserkenntnis an. Es handelt sich um einen erkenntnistheoretischen common-sense, und Paulus wird gewußt haben, daß er ihn mit den Stoikern teilte; aber diese Übereinstimmung führte ihn nicht zur Anerkennung, sondern gerade zur Ablehnung ihrer Philosophie; von ihren eigenen Voraussetzungen aus ist ihr Unternehmen zum Mißerfolg verurteilt; sie suchen Gotteserkenntnis, ohne das Organ dafür zu besitzen; nur der Pneumatiker vermag in die Tiefen Gottes einzudringen[2]), nur der Sinn Christi erfaßt den Sinn des Herrn[3]). Göttliche Offenbarung allein, nicht menschliche Dialektik kann Gotteserkenntnis schaffen. Der Stoiker schließt, wie wir weiter unten sehen werden[4]), aus der Tatsache der Erkenntnis auf die göttliche Natur seines erkennenden Geistes, Paulus gerade umgekehrt aus der Distanz des Menschen von Gott, der Unzulänglichkeit seines natürlichen Erkenntnisvermögens auf die Notwendigkeit göttlicher Offenbarung und Inspiration. Darum ist es ausgeschlossen, daß Paulus für seine Gnosis die Philosophie zu Hilfe gezogen hat.

Wenn Paulus Rom. 1,18ff. von der natürlichen Erkenntnis der ewigen Kraft und Gottheit spricht, die den Heiden zugänglich gewesen wäre, so scheint darin eine gewisse Konzession, eine Milderung des in 1. Kor. ausgesprochenen Verdiktes zu liegen. Ja in V. 21[5]) gesteht er sogar das Vorhandensein einer gewissen Gotteserkenntnis auf heidnischer Seite zu; es läßt sich vermuten, daß er hier an die stoische Philosophie denkt. Aber das Entscheidende fehlt doch: Das vor-

[1]) Kol. 2,8ff. [2]) 1. Kor. 2,10. [3]) 1. Kor. 2,16.
[4]) Vgl. unten pg. 84f. [5]) Rom. 1,21: γνόντες τὸν θεόν.

handene Maß von Erkenntnis hat praktisch nicht zu einem wirklichen religiösen Verhältnis, zu einem Erweisen göttlicher Ehre und Darbringung von Danksagung geführt und ist deshalb wertlos geblieben. Die ganze Ausführung ist gar nicht auf die Philosophie, sondern auf die Volksreligion gemünzt, gegen die Paulus mit geläufigen Motiven der antipolytheistischen Aufklärung zu Felde zieht. Gerade daß er hier von tiergestaltigen Göttern, also von der niedern Superstition spricht, aber die sublimere Theologie der Philosophen höchstens in einem kurzen Partizipialsätzchen flüchtig streift, daß er von seinem vernichtenden Urteil auch nicht eine rühmliche Ausnahme anerkennt, sondern alles unterschiedslos derselben massa perditionis zuweist, das zeigt uns, daß er der Stoa gegenüber zu keinen Konzessionen bereit war. Hat er vielleicht die relative Anerkennung der Volksreligion durch die Stoa im Auge, wenn er zwischen der monotheistischen, bezw. pantheistischen Theologie der Philosophen und dem Religionswesen der Massen keinen Unterschied machte? Wir können das bloß vermuten [1]. Ausgeschlossen ist, daß er den philosophischen Monotheismus gar nicht gekannt habe; denn gerade seine Worte von der natürlichen Gotteserkenntis zeigen eine auffallende Berührung mit einem Dokument der posidonianischen Philosophie, der pseudaristotelischen Schrift περὶ κόσμου [2].

Paulus Rom. 1,20: τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης.

Περὶ κόσμου cap. 5: ταῦτα χρὴ καὶ περὶ θεοῦ διανοεῖσθαι, δυνάμει μὲν ὄντος ἰσχυροτάτου, κάλλει δὲ εὐπρεπεστάτου, ζωῇ δὲ ἀθανάτου, ἀρετῇ δὲ κρατίστου, διότι πάσῃ θνητῇ φύσει γενόμενος ἀθεώρητος, ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται [3].

Diese Ähnlichkeit des Gedankens und Ausdrucks kann nicht zufällig sein; anderseits zeigen die Abweichungen (ποιήματα statt ἔργα, ἀόρατος statt ἀθεώρητος, καθορᾶται statt θεωρεῖται), daß es sich nicht um ein Zitat, sondern um Wiedergabe in freier Reminiszenz handelt. Es ist ein locus communis der posidonianischen Philosophie, von dem Paulus vermutlich nicht weiß, von wem er stammt; aber die Vermutung, daß Paulus aus Unkenntnis der stoischen Philosophie sein Urteil abgegeben habe, ist durch diese Reminiszenz ausgeschlossen [4]. Auch 1. Kor. 1 u. 2 können nicht von einem Mann geschrieben

[1] Eine andere Erklärungsmöglichkeit liegt in der Erwägung, daß Paulus bei seiner heilsgeschichtlichen Spekulation nicht mit Individuen, sondern mit kollektiven Größen, wie Juden, Heiden, Vorhaut und Beschneidung rechnet; ja auch im Leib Christi werden Provinzen unterschieden, in der Kollekten-Angelegenheit Achaia und Makedonia wie persönliche Größen gegen einander ausgespielt. Mit dieser Denkweise dürfte es zusammenhängen, daß Paulus sein Urteil über die Heidenwelt so summarisch ausspricht und sich nicht verpflichtet fühlt, rühmliche Ausnahmen, trotzdem sie ihm bekannt sind, besonders anzumerken.

[2] Der griechische Text ist zum größten und wichtigsten Teil abgedruckt in v. Wilamowitz's Griechischem Lesebuch.

[3] Vgl. auch die stark von Pos. bestimmte 12. Rede des Dio v. Prusa (Dio Chrysostomus) 12,29: πῶς οὖν ἀγνῶτες εἶναι ἔμελλον καὶ μηδεμίαν ἕξειν ὑπόνοιαν τοῦ σπείραντος καὶ φυτεύσαντος καὶ σῴζοντος καὶ τρέφοντος, πανταχόθεν ἐμπιμπλάμενοι τῆς θείας φύσεως διά τε ὄψεως καὶ ἀκοῆς συμπάσης τε ἀτεχνῶς αἰσθήσεως;

[4] Ich kann deshalb der Bemerkung Bonhöffers (Epiktet u. d. NT pg. 151) nicht beistimmen: „Ich kann nicht anders urteilen als so: wenn Paulus auch nur einen flüchtigen Blick in eine stoische, vom Göttlichen handelnde Schrift, etwa des Pos. getan hätte, so wäre es ihm unmöglich gewesen, Rom. 1 u. 2 so zu schreiben, wie wir es heute lesen." Wohl hat Paulus keinen Blick in Pos. περὶ θεῶν oder eine ähnliche Schrift geworfen, aber die stoische Ansicht kann ihm nicht unbekannt geblieben sein.

sein, für den der Gedanke, mit griechischer Philosophie konkurrieren zu wollen, außerhalb seines Gesichtskreises lag. Die Tatsache, daß Paulus da, wo er stoische Weisheit zitiert, ihr doch die Anerkennung versagt, zeigt am schlagendsten, daß er ihr positiven Wert nicht beigemessen haben kann.

Ein bewußtes Abhängigkeitsverhältnis des Paulus zur Stoa ist auch dadurch ausgeschlossen, daß entscheidende Ausdrücke derselben bei ihm nicht vorkommen. Daß er die stärkern heidnischen Klang tragenden Worte τύχη und εἱμαρμένη nie braucht, ist natürlich. Aber auch das Wort für den ihm näher liegendenden religiösen Zentralbegriff der Stoa, πρόνοια, braucht er ein einziges Mal, jedoch in einem vom technischen völlig abliegenden Sinn (Röm. 13, 14)[1]; wo er von der Sache spricht, sagt er πρόθεσις, verbal nicht προνοεῖν, sondern προορίζειν. Von ἀρετὴ spricht er ein einziges Mal (Phil. 4,8), aber wieder nicht im technischen Sinn der Stoa, sondern in dem der einzelnen Tugend; φαῦλος kommt zweimal (Röm. 9, 11; 2. Kor. 5, 10), aber nicht als Subst. masc., sondern als Adj. neutr. vor: φαῦλόν τι; σπουδαῖος nur im untechnischen Sinn von eifrig, geschäftig (2. Kor. 8, 17. 22, Phil. 2, 28)[1].

Aber liegt nicht eine gewisse Anerkennung im zweiten Kapitel des Römerbriefs? Es ist unrichtig, dasselbe nur auf die Juden zu beziehen, denn das zweimalige „Juden sowohl als auch Griechen" (V. 11 u. 12) schließt das aus; erst von V. 17 an wendet sich die Rede speziell den Juden zu. Paulus setzt sich mit solchen auseinander, die ihm auf das Vorhergehende erwidern könnten: „ich verurteile ja mit dir dieses ganze polytheistische Treiben"; er hat es mit aufgeklärten Kritikern der heidnischen Superstition zu tun, die selbst sittlich auf der Höhe zu stehen glauben, und die sind in den Kreisen der Stoiker zu suchen. Paulus gesteht ihnen eine gewisse sittliche Erkenntnis zu. Wenn sie auch nicht die Form des religiös sanktionierten und kodifizierten Sittengesetzes haben, so ist doch die Funktion desselben, το ἔργον τοῦ νόμου in ihre Herzen geschrieben und offenbart sich in dem Kampf ihres Gewissens; sie tun von Natur das selbst, was bei den Juden das Gesetz besorgt: sie erlauben oder verbieten, billigen oder tadeln. Also nicht eine tatsäliche Erfüllung des Gesetzes gesteht ihnen Paulus zu, sondern bloß ein gewisses sittliches Bewußtsein. Dieses hilft ihnen aber nichts, vielmehr werden auch sie durch dasselbe gerichtet; denn nicht die sittliche Erkenntnis kann vor Gott helfen, sondern allein die sittliche Tat; die aber bleiben sie ihm, das sagt der ganze Zusammenhang, schuldig.

Der Fall liegt also ganz analog wie bei der natürlichen Gotteserkenntnis der Heiden. Die Theorie fehlt nicht völlig, aber die Praxis versagt[2]). So haben die Worte vom in die Herzen geschriebenen Gesetz einen ganz andern Sinn als die stoische Lehre von der recta ratio, dem natürlichen sittlichen Bewußtsein als der Grundlage des objektiv giltigen Rechtes, auf dem der Staat beruht[3]). Während die Stoa optimistisch von der natürlichen Sittlichkeit aus-

[1]) Im Gegensatz zu P. braucht die Weisheit Salomos das Wort mehrmals im technischen Sinn.

[2]) Diese Auffassung wird auch durch V. 26 ff. nicht umgestoßen, die man so verstehen könnte, als ob Paulus das Vorhandensein einer ἀκροβυστία τὸν νόμον τελοῦσα anerkenne. Die Ausführung in diesen Versen ist aber rein hypothetisch; sie spricht einen allgemeinen Grundsatz, keinen Tatbestand aus.

[3]) Sie ist ausführlich dargelegt in Ciceros Schriften de re publica und de legibus. Vgl. unten pg. 73 f.

geht und darauf ihre Ethik, ihre Rechts- und Staatsphilosophie aufbaut, urteilt Paulus pessimistisch, daß die vorhandenen Ansätze verkümmert seien und das faktische Versagen vor gegebenen Möglichkeiten nur die Schuld vergrößere. Von einer Anerkennung der rationalistischen Moral der Stoa ist somit keine Rede, und auch hier ist eine Abhängigkeit des Apostels von ihr nicht zu erkennen.

Wir können also zusammenfassend sagen:

1. Paulus ist nicht unbekannt mit der posidonischen Erkenntnistheorie, aber er wendet sie nur an, um der hellenischen Weisheit die Gotteserkenntnis abzusprechen.

2. Er ist nicht unbekannt mit der rationalistischen Theologie der posidonianischen Philosophen, er braucht sogar Sätze von ihr; aber er beurteilt sie als wertlos, da sie nicht zu wirklicher Religion geführt hat.

3. Er ist nicht unbekannt mit der stoischen Ethik, beurteilt sie aber bloß als schuldvergrößerndes Moment, da sie zu keiner wirklichen Sittlichkeit geführt hat[1]).

2. Indirekte Beziehungen.

Erscheint zwar nach dem Gesagten bewußte Entlehnung ausgeschlossen, so gibt es doch noch andere Kanäle, durch die man die Wirkungen einer geistigen Strömung in sich aufnehmen kann. Paulus kann mit Denkvoraussetzungen, Vorstellungen und Ausdrücken arbeiten, die ihm in Fleisch und Blut übergegangen sind, ohne daß er sich ihres Ursprungs bewußt ist. Er kann eigene Erfahrungen und Erkenntnisse in Gedanken kleiden, die er bewußt oder unbewußt, gewollt oder ungewollt seiner Umwelt entlehnt oder mit ihr teilt, weil er sich so am besten mit ihr verständigen kann. Er kann an Stimmungen teilhaben, welche weite Kreise seiner Zeit und Umgebung beherrscht haben, kann in seinen Werturteilen unter ihrem Einfluß stehen, trotzdem er das Bewußtsein des stärksten Gegensatzes zu dieser Umgebung in sich trägt. Um diese Art von Abhängigkeit kann es sich meines Erachtens allein handeln.

Mit den Wegen, auf denen ein solcher Einfluß hellenistischer Philosophie dem Apostel zugekommen sein kann, hat sich Hans Böhlig eingehend beschäftigt[2]). Er weist nach, daß in Tarsus eine blühende Gelehrtenschule bestanden hat und daß sie eine Pflanzstätte der stoisch-posidonianischen Philosophie gewesen ist. Als berühmten tarsischen Lehrer dieser Philosophie nennt er Athenodorus, Sohn Sandons von Kana bei Tarsus (74 a. Chr. – 7 p. Chr.), der nach Rom gekommen und ein Freund des Augustus geworden ist. Ein Zitat von ihm gibt Seneca de tranq. an. 3, 2 ff. wieder. Nach Dio v. Prusa hat Athenodorus nicht bloß auf die philosophische Schule von Tarsus, sondern auf die ganze Stadt eingewirkt[3]). Ein Einfluß jener Schule auf Paulus kann direkt

[1]) Es ist unwahrscheinlich, daß Paulus erst als Christ zu dieser Ablehnung der Philosophie gekommen ist; wir glauben deshalb auch nicht, daß er jemals, auf irgend einer Stufe seiner geistigen Entwicklung in einem hellenistischen Judentum, vergleichbar demjenigen Philos, gestanden hat.

[2]) Hans Böhlig, Die Geisteskultur von Tarsus im augusteischen Zeitalter. Göttingen 1913 (Forschungen zu Rel. u. Lit. d. A u. NT, Neue Folge, Heft 2).

[3]) Eine gewisse Empfänglichkeit weiter Kreise für die philosophische Botschaft setzt auch die stoische Diatribe voraus, die nicht esoterische Gelehrsamkeit, sondern populäre Predigt ist. Vgl. H. v. Arnim, Leben u. Werke des Dio v. Prusa, pg. 365 f.;

oder durch Vermittung des tarsischen Judentums stattgefunden haben. Auf die Beobachtung Böhligs, daß Paulus den Begriff der συνείδησις nicht dem AT entnommen haben könne, derselbe vielmehr in der Stoa heimisch sei und auch in dem Zitat Senecas aus Athenodorus als letztes und höchstes Glied der Klimax: iustitia, pietas, patientia, fortitudo, mortis contemptus, deorum intellectus die conscientia erscheine, möchte ich freilich kein zu großes Gewicht legen.

Mit dem Nachweis dieses Faktors im Milieu der Jugendjahre des Apostels ist aber erst eine Möglichkeit gegeben [1]). Wichtiger scheint mir die Erwähnung, daß, wer die griechische Sprache so souverän handhaben konnte, um in ihr einen ganz individuellen Stil auszubilden, mit ihr auch geistige Inhalte aufgenommen haben muß. Unverkennbar ist denn auch die Verwandschaft des paulinischen Stils mit dem der stoischen Diatribe, des populären Lehrvortrags.

Eine sorgfältige Untersuchung dieses Verhältnisses verdanken wir **Rudolf Bultmann** [2]). Was er feststellt, ist freilich nicht bewußte Nachahmung, sondern unwillkürlicher Gebrauch der rhetorischen Mittel der stoischen Diatribe. Gerade ihre unreflektierte Verwendung zeigt, daß sie dem Apostel geläufig gewesen sind. Die Art der Polemik in dialogischer Form, die Tugend-, Laster- und Peristasenkataloge, das Zurückweisen falscher Konsequenzen, der Wechsel kurzer, knapper Sätze mit langen Perioden, Klangfiguren, Wortspiele, paradox klingende Antithesen, Umprägungen von Begriffen sind für die stoische Diatribe charakteristisch und sind auch dem Paulus geläufig; er muß mit der Vortragsweise populärer philosophischer Unterweisung aus eigener Erfahrung bekannt gewesen sein. Er verwendet sie, wenn er seine Briefe diktiert; da wird er sie noch mehr in seiner Missionspredigt gehandhabt haben. Damit dokumentiert er aber auch eine gewisse geistige Berührung [3]).

Ich vermerke noch einige auffällige wörtliche Anklänge, die mir in

„Die Friedenspredigten Dios, deren Ton die Hörer zum Teil so berühren mußte, wie wenn heute jemand in einer politischen Versammlung den Ton kirchlicher Predigt anschlagen wollte, sind nur geschichtlich verständlich, wenn die Empfänglichkeit für die ideale Gedankenrichtung der Philosophie weit verbreitet war. Sie war in der Tat, mögen wir noch so gering von ihr denken, in der Kultur dieser Zeit die erhebende und heiligende Macht, die den rücksichtslosen Kampf der Selbstsucht sänftigen und befrieden konnte."

[1]) Daneben kommen für diesen Einfluß auch die Anfänge seiner Missionsarbeit in Syrien und Kilikien in Betracht; Reitzenstein, Mysterienreligionen, pg. 256 f. möchte für seine innerliche Auseinandersetzung mit hellenistischen Gedanken — er fragt nach solchen der Mysterien — den Aufenthalt in Arabien in Anspruch nehmen; über Vermutungen kommen wir natürlich hier nicht hinaus.

[2]) **Rudolf Bultmann**, Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe, Göttingen 1910 (Forschungen zu Rel. u. Lit. d. A u. NT, Heft 13).

[3]) Ein Beispiel für das Eindringen stoischer Gedanken in das Judentum ist neben Philo, der immerhin eine Ausnahme-Erscheinung ist, die Weisheit Salomos und das vierte, pseudojosephische Buch der Makkabäer. Vgl. über das Verhältnis dieser doch im Gesamthabitus echt jüdischen Schriften J. Heinemann, Poseidonios' metaphysische Schriften pg. 136 ff. Über die direkte Benutzung des Pos. durch die Weisheit möchte ich freilich nicht so sicher urteilen wie Heinemann. Für 7, 17 ff. ist mir die Benutzung einer mittelstoischen Schrift aus der Schule des Pos. wahrscheinlich, aber die Verfasserschaft des Pos. selbst nicht sicher erwiesen. Für die Polemik gegen den Polytheismus Kap. 13—15 kommt man mit der Annahme mündlicher Beeinflussung durch Gedanken der posid. Stoa aus.

meiner Lektüre stoischer Schriften begegnet sind; Vollständigkeit beanspruche ich dabei nicht.

3. Wörtliche Parallelen.

Phil. 4, 8: Τὸ λοιπόν, ἀδελφοί, ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἁγνά, ὅσα προσφιλῆ, ὅσα εὔφημα, εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος, ταῦτα λογίζεσθε.

Cicero, Tusc. disp. V. 23, 67: Bonum autem mentis est virtus; ergo hac beatam vitam contineri necesse est; hinc omnia, quae pulchra, honesta, praeclara sunt ..., plena gaudiorum sunt.

Wahrscheinlich hat hier Paulus ein gebräuchliches ethisches Schlagwort, einen Tugendkatalog, aufgenommen und auf seine Weise erweitert.

Gal. 3, 27f.: Ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε· οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Seneca epist. 31, 11: Quid aliud voces hunc (scil. animum rectum, bonum, magnum) quam deum in corpore humano hospitantem? Hic animus tam in equitem Romanum quam in libertinum quam in servum postet cadere. Quid est enim eques Romanus aut libertinus aut servus? Nomina ex ambitione aut ex iniuria nata.

Das Gemeinsame ist der Gedanke der Indifferenz des höhern Lebens gegenüber den sozialen Unterschieden; dem Χριστὸν ἐνδύσασθαι entspricht der deus in corpore humano hospitans, dem οὐκ ἔνι das quid est enim? Auch hier halte ich die Berührung für zu stark, als das sie zufällig sein könnte. Paulus hat hier einen geläufigen Locus der Diatribe aufgenommen, durch neue Beispiele erweitert und durch den Gedanken der Einheit der Träger höhern Lebens bereichert[1]).

2 Kor. 4, 16: Διὸ οὐκ ἐγκακοῦμεν, ἀλλ' εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ.

Sen. epist. 30, 3: Hoc philosophia praestat, in conspectu mortis hilarem et in quocumque corporis habitu fortem laetumque nec deficientem quamvis deficiatur.

Die Erfahrung, die Paulus ausspricht, ist ganz persönlich; aber die Formulierung dürfte von der Reminiszenz an einen stoischen locus communis beeinflußt sein, den auch Seneca auf seine Weise variiert.

1. Kor. 12, 12: Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἕν ἐστιν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἕν ἐστιν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός.

Sen. epist. 95, 51f.: ... cum possim breviter hanc illi formulam humani officii tradere: omne hoc, quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corporis magni; natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret.

Id. de ira II 31, 7: Ut omnia inter se membra consentiunt, quia singula servari totius interest, ita homines singulis parcent, quia ad

---

[1]) Die Verwandtschaft ist doch stärker als die mit dem von Dibelius zu Kol. 3, 11 gegebenen rabbinischen Zitat: „Ich rufe Himmel und Erde zu Zeugen an, daß sowohl der Heide als der Israelit, sowohl der Mann als das Weib, sowohl der Knecht als die Magd durch sittliche Handlungen in den Besitz des heiligen Geistes kommen können." Hier fehlt gerade der Paulus und Seneca gemeinsame Gedanke der Indifferenz des höhern Lebens gegenüber den natürlichen Schranken.

coetum geniti sunt, salva autem esse societas nisi custodia et amore partium non potest.

Cic. de off. III 5,22: Ut, si unumquodque membrum sensum hunc haberet, ut posse putaret se valere, si proximi membri valetudinem ad se traduxisset, debilitari et interire totum corpus necesse esset, sic ... societas hominum et communitas evertatur necesse est.

Lietzmann zitiert nach Wettstein noch eine Reihe von Stellen bei Sextus Empiricus, Dio v. Prusa, Plutarch u. A.; es handelt sich um mehrere von Pos. beeinflußte Autoren. Das Bild, klassisch zuerst von Menenius Agrippa geprägt, scheint beliebt gewesen zu sein. Paulus entwickelt es selbständig weiter, und hauptsächlich ist das Gemeinschaftsgefühl, für das er es braucht, völlig anders. Es kann sein, daß er es unabhängig geprägt hat — liegt es doch an sich nahe; wahrscheinlicher ist mir, daß er es als beliebtes Motiv der Diatribe aufgenommen hat.

1. Kor. 2,15: Ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται.

Sen. ep. 71,20: Haec (scil. virtus) de omnibus rebus iudicat, de hac nulla.

Die virtus ist eine objektive Norm und verträgt so wenig ein Mehr oder Weniger als der Begriff einer Geraden. Wie an einer Geraden das, was gerade ist, geprüft wird, so an der virtus das, was gut oder schlecht ist; sie hat an sich Geltung, ist jeder menschlichen Willkür entnommen, von Anerkennung oder Ablehnung unabhängig. Die Gleichheit des Ausdrucks ist so stark, daß Paulus und Seneca auf dem gleichen locus communis der stoischen Ethik zurückgehen müssen; nur wendet Paulus auf die pneumatische Erkenntnis an, was der Stoiker von der menschlichen Tugend sagt: sie ist eine objektive Norm.

2. Kor. 4,18: ... μὴ σκοπούντων ἡμῶν τὰ βλεπόμενα, ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα· τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια.

Sen. ep. 58,27: ... omnia ista, quae sensibus serviunt, quae nos accendunt et irritant, negat Plato ex his esse, quae vere sint; ergo ista imaginaria sunt et ad tempus aliquam faciem ferunt, nihil horum stabile nec solidum est, et nos tamen cupimus, tamquam aut semper futura aut semper habituri; imbecilli fluvidique inter vana constitimus: ad illa mittamus animum, quae aeterna sunt.

Hier halte ich die Ähnlichkeit des Ausdrucks für bloße Analogie. Der Zusammenhang ist ganz verschieden: während Paulus von der augenblicklichen drückenden Lage spricht, die ihn doch nicht verzagen läßt, weil sie bloße Episode ist, redet Seneca von den äußern Gütern, auf die wir unser Streben nicht richten sollen, weil sie flüchtig und eitel sind.

1. Kor. 8,6: Ἀλλ' ἡμῖν εἷς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.

Rom. 11,36: Ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.

Kol. 1,17: Τὰ πάντα δι' αὐτοῦ (Χριστοῦ) καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.

Περὶ κόσμου 6,1: Ἀρχαῖος μὲν οὖν τις λόγος καὶ πάτριός ἐστι πᾶσιν ἀνθρώποις, ὡς ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεοῦ ἡμῖν συνέστηκεν.

Paulus hat den Satz erweitert, indem er 1. Kor. 8, 6 die Bedeutung des Christus für Schöpfung und Welt beifügt, Kol. 1, 16 ihn auf Christus überträgt und überall durch das εἰς αὐτὸν ergänzt. Dieselbe Ergänzung zeigen die mystischen Texte und die Philostelle, die Lietzmann herbeizieht. Das Fehlen von εἰς αὐτὸν in den stoischen Texten ist nicht ganz Zufall, da die Stoa kein rechtes Schöpfungsziel kennt [1]). Paulus, Philo und die mystischen Verfasser können es unabhängig von einander dem ἀρχαῖος καὶ πάτριος λόγος beigefügt haben [2]).

1. Kor. 13, 9ff.: Ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν· ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται. Ὅτε ἤμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος, ἐφρόνουν ὡς νήπιος, ἐλογιζόμην ὡς νήπιος· ὅτε γέγονα ἀνήρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου· βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.

Sen. epist. 102, 28: Aliquando naturae tibi arcana retegentur; discutietur ista caligo et lux undique clara percutiet . . . tunc in tenebris vixisse te dices, cum totam lucem et totus aspexeris, quam nunc per angustissimas oculorum vias obscure intueris, et tamen admiraris illam iam procul; quid tibi videbitur divina lux, cum illam suo loco videris.

Die Stelle gehört zu den am stärksten posidonianischen bei Seneca. Der Gegensatz zwischen dem jetzigen unvollkommenen und dem dereinstigen vollkommenen Erkennen und der Gedanke des Ablegens irdisch-fremder Hüllen unseres wahren Wesens, die Erwartung und Schätzung der vollkommenen Gnosis Gottes als Gut des künftigen Lebens ist gemeinsam und ist posidonianisch. Nur ist für den Stoiker diese Gnosis das letzte und höchste Gut; des Paulus Gedanken von der Liebe als der jetzt schon bestehenden und unüberbietbaren Gottesgemeinschaft liegen jenseits des Horizontes griechischer Spekulation.

1. Kor. 9, 16f.: Ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται· οὐαὶ γάρ μοί ἐστιν ἐὰν μὴ εὐαγγελίσωμαι. εἰ γὰρ ἑκὼν τοῦτο πράσσω, μισθὸν ἔχω· εἰ δὲ ἄκων, οἰκονομίαν πεπίστευμαι.

Fragment des Kleanthes:

Ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἡ πεπρωμένη,
Ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος,
Ὡς ἕψομαι γ' ἄοκνος· ἢν δέ γε μὴ θέλω
Κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.

Es ist sehr wohl möglich, daß dem Paulus das zum geflügelten Wort und stoischen Katechismussatz gewordene Fragment hier vorgeschwebt hat, mit dem er eine auffallende formelle Verwandtschaft aufweist; freilich darf der tiefgreifende innere Gegensatz zwischen dem prophetischen Zwang bei Paulus und der fatalistischen Unterwerfung bei Kleanthes nicht übersehen werden.

---

[1]) Siehe unten pg. 82.

[2]) E. Norden, Agnostos Theos pg. 240ff. will den Ursprung in einem „orphischen Urwort“ finden: ἓν δὲ τὰ πάντα τέτυκται, ἓν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα. Der von Paulus gebrauchte Satz sei eine vom stoischen Pantheismus geprägte Allmachtsformel; sie sei eine Art Bindungsmittel der synkretistischen Religionen einschließlich des Christentums geworden. Daß sie, wie Lietzmann annimmt, auf dem Umweg über die hellenistische Mystik und das Diasporajudentum zu Paulus gekommen sei, ist nicht erwiesen.

Die oben behandelte Berührung mit der Erkenntnistheorie des Posidonius[1]) und mit der natürlichen Theologie von περὶ κόσμου[2]) sei in diesem Zusammenhang nochmals erwähnt. Endlich soll aber noch auf eine weitere sachliche Parallele aufmerksam gemacht werden.

Es muß dem Leser auffallen, wie Paulus 1. Kor. 8, 4ff. in demselben Zusammenhang, in dem er betont, daß es außer dem einzigen keinen andern Gott gibt, auch die Konzession macht: ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, ja sogar später, 1. Kor. 10, 19ff. die Meinung ausspricht, daß die Teilnehmer am Opfermahl den Dämonen opfern und in deren Gewalt geraten. Dieser Widerspruch geht über das Maß, das wir dem Apostel zur Not zutrauen können, hinaus; wie läßt er sich lösen? Es steht nicht so, daß Paulus einfach die Heidengötter Dämonen nennt[3]), nein sie sind nichts. Die Sache verhält sich vielmehr so: die Dämonen haben den Heiden das Dasein von Göttern, die aber in Wirklichkeit gar nicht existieren, vorgespiegelt und sie dazu verführt, diesen eingebildeten Nichtsen zu opfern. Das machen sie sich zu Nutze, und nehmen diese gar nicht an sie adressierten Opfer für sich in Anspruch. So geraten die Menschen, die jenen vorgetäuschten Phantasiegebilden, den Heidengöttern, zu dienen vermeinen, in die Gewalt der durchaus realen Dämonen, die sie zu Narren halten. Diese sind die sogenannten Götter und Herren, die sich den göttlichen Namen — und der ist für antike Menschen keineswegs Schall und Rauch — widerrechtlich angeeignet haben. Daher auch der Ausdruck, die Galater hätten vor ihrer Bekehrung τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς gedient; das heißt nicht: den in Wirklichkeit nicht existierenden Göttern, sondern: denen, die Götter zu sein beanspruchen, es ihrem Wesen nach aber gar nicht sind, sondern bloß Dämonen, στοιχεῖα τοῦ κόσμου τούτου. So erklärt es sich, daß Paulus gleichzeitig die Existenz der heidnischen Götter leugnet und doch die Tatsächlichkeit dämonischer Inspiration und Gewalt über die Teilnehmer am heidnischen Kultus behauptet.

Das ist aber nichts anderes als die von Xenokrates aufgestellte, von Posidonius in der Hauptsache aufgenommene Dämonenlehre[4]). Xenokrates, ein Platoschüler, lehrt, daß die Dämonen weit mächtiger als wir Menschen, doch nicht von rein göttlichem Wesen sind, sondern seelische Natur und körperliches Empfinden besitzen, Lust und Leid in höherm oder geringerm Maß zugänglich sind. Was die Griechen in ihren Göttermythen erzählen, was in den Mysterien Geheimnisvolles geschieht, geht auf die Dämonen zurück; ihnen gilt auch der sog. apotropäische Kult, durch den die Menschen Unglück abwehren, Glück erlangen wollen[5]). Sie freuen sich an diesen Darbringungen, und wenn sie ihnen gewährt werden, sehen sie von Schlimmerm ab. Diese Anschauung konnte freilich nicht mit dem exakten System des Aristoteles kon-

1) Vgl. oben S. 6 2) Vgl. oben S. 7

3) Das tut die LXX; vgl. Bousset, Die Religion des Judentums im NTl. Zeitalter pg. 173.

4) Vgl. darüber die Untersuchung von Heinze, Xenokrates, Leipz. 1892.

5) Diese Vorstellung begegnet auch später wieder; vgl. die Zitate von W. Bauer (in Lietzm. Handbuch) zu Joh. 8, 44 aus Porphyr. de abstin. II 42: βούλονται γὰρ (οἱ δαίμονες) εἶναι θεοὶ καὶ ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις δοκεῖν θεὸς εἶναι ὁ μέγιστος, und Arnob. IV 12: magi ... suis in accitionibus memorant antitheos saepius obrepere pro accitis, esse autem hos quosdam materiis ex crassioribus spiritus (nicht aus dem reinen Äther wie die Götter nach stoischer Ansicht), qui deos se fingant nesciosque mendaciis et simulationibus ludant.

kurrieren. „Aber es kam der Mann, der volles Verständnis für den Phantasten Xenokrates besaß, und die Zeit, die für xenokratische Mystik reif wär. Als Posidonius dem absterbenden Stoizismus neues Leben durch Gedanken einzuflößen suchte, die er aus dem Jungbrunnen platonischer Lehre schöpfte, fand er den Weg zu Xenokrates. Selbst zu Mystik und poesievollen Phantasien geneigt, fand er in dem vergessenen Theologen eine Natur, die dieser Seite seines Wesens entsprach, und ließ sich von ihm in die Tiefen platonischer Philosophie einführen. In der Form, die er xenokratischen Sätzen gab, erlangten diese, Jahrhunderte nachdem sie zum ersten Male ausgesprochen waren, weittragende Bedeutung [1]." Xenokrates wie Posidonius halten die Dämonen für abgeschiedene Seelen, welche die Sphären zwischen Himmel und Erde erfüllen, sich der Menschen annehmen, ihnen vor allem in der natürlichen Divination [2]) die Zukunft offenbaren. Bei Posidonius sind sie den Menschen wohlwollend, und der Glaube, daß sie sich hinter den Göttern des Volksglaubens verbergen, tritt bei ihm zurück [3]).

Paulus nun teilt die Vorstellung von Mittelwesen, welche die Luft bevölkern [4]), aber im Unterschied von Posidonius spricht er nicht von ihrer Philanthropie, sondern behandelt sie als feindselige Wesen und vor allem — damit nimmt er aus Wahlverwandtschaft die Lehre des Xenokrates wieder auf — die Stifter des Heidentums. Dieses ist ihm aber wieder Dienst der Elementargeister; er nennt sie ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα; sie sind nicht göttlicher, sondern weit geringerer Qualität: Ist ihm also das Heidentum einerseits Betrug der Dämonen und Hingabe an ihre Inspiration, anderseits Verehrung der στοιχεῖα, so darf man schließen, daß für ihn Dämonen und στοιχεῖα identisch sind. Nun hat aber Posidonius in seinem Weltbild den Göttern — Paulus substituiert auch ihnen Dämonen — im obersten und reinsten, feinsten Element, dem Lichtäther, ihren Sitz angewiesen, den Dämonen in der Welt der untern, dichtern Elemente, der gemischten Welt, die zwischen Himmel und Erde gebreitet liegt; er hat ihnen auch wesentlichen Einfluß auf das Geschehen in der Menschenwelt eingeräumt. So weist uns die Anschauung des Paulus in die Linie Xenokrates—Posidonius. Die Götter und Dämonen, von denen die griechischen Philosophen sprechen, leugnet er nicht; er vermag sogar beizustimmen, wenn ihnen die Herrschaft über die Elemente des sichtbaren Äons und Einfluß auf die menschlichen Geschicke zugeschrieben wird [5])

---

[1]) Heinze, Xenokrates pg. X.

[2]) Die posid. Lehre von der Divination siehe unten pg. 68ff.

[3]) Varro, bei Aug. de civ Dei VI, 7: Quas omnes partes quatuor (die Elemente) animarum esse plenas... Ab summo autem circuitu coeli ad circulum lunae aethereas animas esse astra ac stellas; eos coelestes deos non modo intellegi, sed etiam videri. Inter lunae vero gyrum et nimborum ac ventorum cacumina aëreas esse animas, sed eas animo, non oculis videri, et vocari heroas et lares et genios (entsprechend dem griechischen δαίμονες). Maxim. Tyrius diss. XIV, eine posid. Stelle, hält die bei Homer erscheinenden Götter für Dämonen u. kennt neben der Gottheit auch φύσεις ἀθάνατοι δεύτεραι, θεοὶ καλούμεναι δεύτεροι, ἐν μεθορίῳ γῆς καὶ οὐρανοῦ τεταγμέναι, θεοῦ μὲν ἀσθενέστεραι, ἀνθρώπου δ' ἰσχυρότεραι, θεῶν μὲν ὑπηρέται, ἀνθρώπων δὲ ἐπιστάται. Zwischen dem Göttlichen, dem ἀθάνατον καὶ ἀπαθὲς und dem Menschlichen, dem θνητὸν καὶ ἐμπαθὲς muß das Dämonische, das ἀθάνατον καὶ ἐμπαθὲς liegen.

[4]) Eph. 6, 12. Vgl. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909. Dibelius ist freilich gerade der nach der Stoa führenden Linie nicht nachgegangen.

[5]) Darum sind sie auch ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου; auf sie wird z. B. ein so wichtiges Ereignis wie die Kreuzigung Jesu zurückgeführt; 1. Kor. 2, 8.

oder wenn sie als Empfänger des heidnischen Kults bezeichnet werden[1]). Seine Abweichung beginnt erst da, wo er das Werturteil fällt; ihr Glanz erbleicht vor dem wirklichen Gott, dem Vater Jesu Christi, und was Paulus von den letzten Gottestaten verkündigt, das ist ihm das Zeichen, daß über sie schon das Todesurteil gesprochen ist: sie werden zunichte gemacht, und die Vollziehung dieses Urteils ist im vollem Gange.

So ergibt sich der Schluß, daß die Annahme einer Bekanntschaft des Paulus mit der xenokratisch-posidonischen Dämonologie so wenig wie mit der posid. Erkenntnistheorie und natürlichen Theologie zu umgehen ist. Aber die Bekanntschaft ist hier so wenig wie dort zur Anerkennung geworden, sie führt vielmehr zur schroffsten Verurteilung.

Ich möchte damit nicht eine direkte Bekanntschaft des Paulus mit der Lehre oder gar eine Beschäftigung mit Schriften des stoischen Lehrers behaupten; die Abhängigkeit kann sehr wohl durch Zwischenglieder vermittelt sein. Aber ein Zusammenhang ist nicht von der Hand zu weisen. Und ist er an einer Stelle unverkennbar, so ist er auch an andern möglich und rechtfertigt sich der Versuch, für einen bestimmten Gedankenkomplex die Parellele zu ziehen.

[1]) Vgl. auch die hermetische Vorstellung von Idolen, welche die Menschen gemacht haben und in welche Dämonenseelen eingehen bei Jos. Kroll, Lehre des Herm. Trismeg. pg. 91.

I. Teil.

Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus.

Paulus ist der Verkündiger der großen, in Jesus Christus vollbrachten Gottestaten. Diese entspringen einem von Ewigkeit her bestehenden Heilsplan, dessen Verwirklichung teils schon geschehen ist, teils noch zu erwarten steht; die schon eingetretene Erfüllung ist Gewähr der noch ausstehenden. Freude und Zuversicht des Apostels und „seiner Heiligen und Berufenen“ beruht auf der Gewißheit, an dieser Heilsgeschichte Anteil zu haben und Gegenstand einer persönlichen Erwählung zu sein; auch deren Verwirklichung ist zum Teil schon geschehen und steht zum Teil noch aus. Wir fragen darum zuerst nach der Heilsgeschichte, ihrem in der Vergangenheit und ihrem in der Zukunft liegenden Teil; sodann nach dem persönlichen Anteil am Heil, sofern er schon verwirklicht ist und sofern er erst erhofft wird.

I. Die Heilsgeschichte.

1. In der Vergangenheit.

a) Der vorzeitliche Ratschluß.

Die Heilserkenntnis, die Paulus in den Gemeinden pflanzen will als die Weisheit für die Vollkommenen, die schon feste Speise vertragen, ist Geheimnis[1]). Nicht nur den früheren Generationen der Menschen, sondern auch den Archonten, die in dieser Welt ihr Regiment ausüben, ist es verborgen geblieben[2]); vielleicht nicht absolut verschlossen, aber doch nicht im gleichen Maße bekannt, wie es jetzt den Aposteln und den Propheten offenbart wurde[3]). Ist es aber ein Mysterium gewesen, so hat es schon bestanden, so handelt es sich um einen Plan, der von Anfang an gefaßt gewesen ist, um einen völlig souveränen Ratschluß Gottes, eine εὐδοκία, und es heißt von

[1]) Kol. 1, 25f. spricht Paulus von seinem Dienst an der Gemeinde, ihr τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ τῶν γενεῶν kund zu tun; es handelt sich dabei nicht bloß um ein κηρύξαι, sondern ein πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, was wir am besten als ein Ausschöpfen seines ganzen Gehaltes verstehen; es ist offenbart den Heiligen, denen es Gott kund tun wollte, und nach 1, 9 handelt es sich darum, daß die von Epaphras Gewonnenen erfüllt werden sollen mit Erkenntnis des göttlichen Willens in aller Weisheit und pneumatischem Verständnis. Danach scheint Paulus hier dieselbe „Weisheit unter den Vollkommenen“ darzulegen, von der auch 1. Kor. 2, 6ff. die Rede ist und die er dort als θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην bezeichnet.

[2]) 1. Kor. 2, 8. Kol. 1, 26; ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν kann heißen, es sei seit Äonen und Generationen verborgen oder es sei vor ihren Blicken verhüllt gewesen. Dem Sinn dürfte es am besten entsprechen, ἀπὸ τῶν αἰώνων temporal und ἀπὸ τῶν γενεῶν privativ zu fassen; weil ἀπὸ in beiden Gliedern nicht identisch gebraucht wird, hat es Paulus unwillkürlich wiederholt.

[3]) Eph. 3, 5: Das οὐκ ἐγνωρίσθη ist nicht absolut, sondern relativ: οὐχ ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη.

ihr: er hat seinen Beschluß **vorausgefaßt**, am Anfang der Zeiten[1]), und es war von Anfang an Gottes Wille, daß dieses Geheimnis offenbar werden sollte den Heiligen Gottes[2]); er hat vorausbestimmt (προώρισεν) vor aller Zeit, daß die, welche daran teilhaben, von dieser Weisheit Herrlichkeit haben sollten[3]). Der Ursprung der Heilstatsachen, die der Apostel verkündigt und deutet, ist ein die Äonen umfassender Weltplan, den er nun in Jesus Christus zur Ausführung gebracht hat[4]). Das Ziel dieses Planes war, das, was kein Auge gesehen, was kein Ohr gehört hat und was in keines Menschen Herz gekommen ist, denen zu bereiten, die ihn lieben; er umfaßt aber auch die Mittel, dieses Ziel zu erreichen. Was die Archonten nicht wußten, das wissen jetzt die Pneumatiker, und sie jubeln darüber, daß Gottes Weg vom ersten Anfang, da er geplant ward, bis zu seinem Ende klar vor ihren Augen daliegt. Aber die Einsicht in diese göttlichen Pläne, in die mannigfaltige Weisheit Gottes ist nicht ihnen allein gegeben; sie soll von der Gemeinde aus auch den Mächten und Gewalten, die sie ja auch mit umfaßt, kundgetan werden[5]).

Daß das, was jetzt geschehen ist, einem vorzeitlichen göttlichen Plan entspricht, das liegt auch in der Bemerkung, daß Adam Urbild des Zukünftigen sei[6]). Es besteht eine Parallele — freilich keine Kongruenz — zwischen dem Anfänger der ersten und dem der zweiten Menschheit. Das will freilich noch nicht sagen, daß damals das Zukünftige schon ins Einzelne bestimmt und das Schicksal Adams ihm konform gelenkt wurde. Gesagt ist nur, daß Gott dem Verderbensprozeß der alten Adamsmenschheit den Heilsprozeß der neuen Christusmenschheit entgegenstellte und daß sich beide Entwicklungen nach der Regel des Übergangs von Einem auf Viele vollzogen. Da die Annahme nun ungereimt ist, daß schon die Tat Adams samt allen ihren Konsequenzen in Gottes Plan lag, so ist es vielmehr so zu denken, daß der Fall Adams mit seinen Folgen den Plan zu den analogen Ereignissen der Endzeit hervorrief. Wenn aus dem Fall Adams das Verdammungsurteil

---

[1]) Eph. 1, 9. An sich müßte προέθετο das nicht bedeuten, aber die Parallele der Ausdrücke προορίζειν, προγινώσκειν, προετοιμάζειν legt eine solche Beziehung auf die Urzeit nahe; προ in diesen Komposita entspricht unserm deutschen **ur**. — Ich verwerte auch den Epheserbrief; er enthält in diesen Fragen nichts, was über die Aussagen der übrigen Paulusbriefe hinausgeht und gegen seine Echtheit spricht.

[2]) Kol. 1, 26 f: οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι, nicht θέλει: er hatte es von Anfang an im Sinne.

[3]) 1. Kor. 2, 7.

[4]) Eph. 3, 11: πρόθεσιν ποιεῖν kann hier nicht heißen: einen Vorsatz fassen, denn dazu paßt nicht das ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; der Jesusname gehört nicht zum vorzeitlichen Plan: ich fasse deshalb πρόθεσιν ποιεῖν lieber mit Ewald = den Vorsatz ausführen; es ist eine πρόθεσις τῶν αἰώνων (gen. object.), ein alle Äonen umfassender Plan, den er jetzt in Jesus ausgeführt hat.

[5]) Eph. 3, 10 f. Auch Rom. 16, 25 wird das Evangelium als ἀποκάλυψις μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου, φανερωθέντος δὲ νῦν bezeichnet. Der Versuch **Harnacks**, diese Schlußdoxologie als marcionitisch zu erweisen (SAB 1919, Bd. XXXII, pg. 530 ff.), scheint mir nicht gelungen, da er zu gewaltsam mit dem Texte umgeht. Trotz den bestehenden Schwierigkeiten halte ich ihn für einen paulinischen, auf den Anfang zurückgreifenden Schluß, der auch nicht mit **K. Barth**, Römerbrief, der ihn nach 14, 23 am rechten Orte glaubt, von dem ὀφείλομεν 15. 1 abhängig zu machen ist. Auch 2. Tim. 1. 9 kann der paulinischen Grundlage angehören und enthält denselben Gedanken.

[6]) Rom. 5, 14.

über die alte Menschheit hervorging, so war damit auch gegeben, daß aus der Guttat Christi die Begnadigung der neuen Menschheit entstehen mußte [1]), und als durch den ersten Adam der Tod in die Welt kam, so war damit auch schon für die Zukunft bestimmt, daß durch einen Menschen, den zweiten Adam, die Auferstehung kommen sollte [2]). Die Voraussetzung dabei ist offenbar die, daß die Solidarität zwischen Haupt und Gliedern, die Übertragung der Folgen vom Haupt auf die von ihm repräsentierte Vielheit sozusagen eine unveräußerliche Weltordnung ist; auf ihr beruhen die unheilvollen Konsequenzen der Tat Adams, auf sie baut aber nun auch Gott den Heilsplan der Schaffung der neuen Christusmenschheit auf. Ist diese Voraussetzung bei Paulus wirklich vorhanden, so liegt in der Bezeichnung des Adam als Urbild des Zukünftigen auch, daß mit dem Fall Adams der Heilsplan mit gegeben war [3]).

Auf die Frage nach dem Inhalt dieses vorzeitlichen Heilsplanes gibt die christologische Stelle des Kolosserbriefes eine ausführliche Antwort. Paulus sagt dort, daß alles durch Christus und auf ihn hin geschaffen sei und bestimmt das näher durch den Zwecksatz: ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων [4]). Es war schon bei der Schöpfung Gottes Absicht, seinem Eingeborenen und Ebenbild in der geschaffenen Welt ein Herrschaftsgebiet zu geben, eine βασιλεία τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ [5]) zu schaffen. Die ganze Erörterung wird erst verständlich durch die Voraussetzung des Abfalls der Throne, Herrschaften, Mächte und Gewalten, der Elementargeister [6]). Infolgedessen hat Gott die Schaffung einer neuen Menschheit geplant, deren Haupt und Erstgeborener wieder der Christus sein sollte [7]); in einem Kreis von gleichgestalteten Brüdern sollte er stehen [8]). Die Versöhnung der Welt, die abgefallenen Geister inbegriffen, soll diese neue Menschheit begründen, Christi Auferstehung soll ihr Anfang, seine kosmische Herrscherstellung ihr Ziel sein [9]). Gott wollte (εὐδόκησεν), daß zu diesem Zwecke das ganze göttliche Wesen in ihm seine Stätte habe und so in ihm sich die Versöhnung vollziehe [10]). Zwar sagt Paulus an dieser Stelle nicht, daß Gott diesen Rat-

---

1) Röm. 5, 15ff. 2) 1. Kor. 15, 21.

3) Eine ganz spezielle Anwendung des Typusmotivs liegt auch Eph. 5, 25ff. vor. In der schöpfungsmäßigen Stiftung der Ehe war die Absicht Christi, sich mit der Gemeinde zur innigsten Gemeinschaft zu verbinden, schon vorgebildet und angedeutet. Diese Absicht war bisher Mysterium; darum wird der Psychiker in Gen. 2, 24 nichts finden als den historischen Bericht von der Gründung der Ehe. Paulus aber hat die typische Bedeutung jenes Ereignisses erkannt. Christi Liebe zur Gemeinde ist etwas Uranfängliches, ein Bestandteil des göttlichen Ratschlusses; für den, der das Mysterium versteht, klingt daraus die tröstliche Kunde des „ich habe dich je und je geliebt".

4) Kol. 1, 17f. 5) Kol. 1. 13.

6) Paulus konnte ihn als bekannt voraussetzen; die bloße Nennung jener Mächte erinnerte die Leser an diesen Abfall; er braucht deshalb nicht ausdrücklich davon zu sprechen.

7) Kol. 1, 18ff.

8) Röm. 8, 29: προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

9) τὰ πάντα Kol. 1, 20 will Ewald nur auf die unbewußte Natur deuten und die Geister davon ausschließen. Aber 1, 16 hat Paulus deutlich τὰ πάντα expliziert als auch die θρόνοι usw. umfassend.

10) Ich folge hier der Konstruktion von Haupt: Subjekt zu εὐδόκησεν ist Gott, das folgende πᾶν τὸ πλήρωμα ἐν αὐτῷ κατοικῆσαι davon abhängiger Acc. c. Inf.; εἴτε

schluß schon am Anfang der Zeiten gefaßt habe; aber die Fortsetzung 1, 24ff., wo Paulus von seiner Aufgabe spricht, das seit Urzeiten verborgene Geheimnis kundzutun, sowie die ganze Zeit und Ewigkeit umfassende Perspektive und kosmische Orientierung der Gedanken berechtigt uns, dafür einen vorzeitlichen Ratschluß anzunehmen. Spezieller noch läßt sich sagen, daß, wenn Gottes Schöpfungspläne durch den Abfall der Geister durchkreuzt wurden, der Versöhnungsplan wieder als Antwort darauf zu verstehen ist. Von demselben Plan ist auch in Eph. 1, 9f. die Rede: Gott hat es voraus beschlossen [1]), dem All in Christus ein Haupt zu geben [2]).

Insbesondere lag es in Gottes Plan, daß möglich und wirklich würde, wozu das Gesetz nicht fähig war: die Sünde sollte ihre Macht verlieren, indem sie im Fleisch gerichtet wurde, und die neue, durch den Glauben mit ihrem Haupt verbundene Christusmenschheit sollte durch den Geist die Macht erlangen, das zu erreichen, was das Gesetz wegen der Ohnmacht des Fleisches umsonst erstrebt hatte. Die Machtverhältnisse in der Welt mußten verändert, die herrschenden Mächte ihrer Gewalt und Bedeutung entleert werden (καταργεῖσθαι), damit Menschen vorhanden sein könnten, die nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geiste lebten [3]). Diese Glieder der neuen Christusmenschheit bilden die Gemeinde, die Christus geliebt, geläutert und zu seiner Herrlichkeit zu sich emporgehoben hat, wie es schon am Anfang, da die Ehe gestiftet wurde, geplant war [4]). Sie sind von Gott vorausbestimmt, zum Kreis derjenigen zu gehören, die schon vor der vollen Verwirklichung des Heils in der Hoffnung darauf gestanden haben und darum als solche, deren Sehnsucht erfüllt ist, besonders viel zum Lob der Herrlichkeit Gottes beitragen [5]). Gott hat ihnen gute Werke, eine ganz bestimmte Aufgabe, bereitgestellt, daß sie darin wandeln sollen [6]); diese Werke sind also ein Bestandteil des gött-

---

τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὑμᾶς usw. ist Explikation zu τὰ πάντα und Objekt zu ἀποκαταλλάξαι. Nach πονηροῖς ist ein Punkt zu setzen, mit νυνὶ δὲ ein neuer Satz zu beginnen und V. 22 ἀποκατηλλάγητε zu lesen.

[1]) Vgl. oben S. 15 Anm. 1.

[2]) Etymologisch richtig wäre es, das Wort ἀνακεφαλαιώσασθαι von κεφάλαιον abzuleiten = recapitulare, einen Haupt- und Beziehungspunkt, d. h. eine auf ein gemeinsames Ziel gehende Richtung geben (Ewald), eine kompendiarische Zusammenfassung der ganzen Welt in Christus schaffen (Haupt), eine Zusammenfassung des ganzen Kosmos in Christus herstellen (Dibelius). Ich muß gestehen, daß ich mir bei allen diesen Erklärungen nichts Rechtes vorstellen kann, da sie der bildhaften Klarheit ermangeln. Ich glaube, daß Paulus das Wort – etymologisch unrichtig, aber er hat sich kaum um Etymologie gekümmert – von κεφαλή abgeleitet hat = mit einem Haupt versehen, sodaß derselbe Gedanke herauskommt wie Kol. 1, 18. Eph. 1, 22. sowie Kol. 2, 19, Eph. 4, 16.

[3]) Rom. 8, 4ff. 1. Kor. 2, 6 Kol. 2, 15.

[4]) Eph. 5, 32ff., vgl. oben pg. 19 Anm. 3.

[5]) Eph. 1, 11f.; τοὺς προηλπικότας ist nicht Apposition zu ἡμᾶς, sondern Prädikat zu εἶναι, εἰς ἔπαινον Finalbestimmung (so Haupt, Ewald); der Artikel vor προηλπικότας besagt, daß die Schaffung eines festen Kreises von Voraushoffenden Gottes Plan war; οἱ προηλπικότες sind ein fester Bestandteil dieses Planes; uns hat er vorausbestimmt, diesem Kreis anzugehören.

[6]) Eph. 2, 10: οἷς προητοίμασεν ist nicht dat. commodi, sonst dürfte ein ἡμᾶς nicht fehlen, sondern Attraktion an den vorhergehenden Dativ, also = ἃ προητοίμασεν. „Indem der Christ sich hineingestellt sieht in das neue Leben in Christo, sieht er sich auch hineingestellt in lauter neue, seiner wartende ἔργα; er braucht sie nicht zu suchen, sie beanspruchen ihn" (Ewald). Vgl. Kol. 3, 12.

lichen Planes. Diese Berufenen sind die, welche er mit erweckt und denen er schon einen Sitz im Himmel bereitet hat[1]), die da heilig, untadelig und unbescholten vor ihm stehen sollen, als vollkommener Mensch in Christo[2]), die durch seine Armut reich geworden sind[3]), über die der Auferstandene Herr ist[4]), sein erworbenes Heilseigentum[5]), diejenigen, die er aus dem gegenwärtigen bösen Äon erlöst hat[6]).

Besonderes Gewicht legt Paulus darauf, daß diese neue Menschheit nicht bloß aus Juden bestehen soll, sondern auch Heiden mit umfaßt; das Mysterium, der verborgene Plan Gottes soll den Reichtum seiner Herrlichkeit auch unter den Heiden entfalten[7]); sie sollen Miterben, Mitverbundene und Mitteilhaber an der Verheißung Christi werden[8]). Die früheren Geschlechter wußten es noch kaum, aber jetzt ist es offenbar: das ist nicht eine unerhörte neue Wendung der Wege Gottes; es war von jeher in Gottes Plane, und der Apostel verkündet es als überwältigende neue Offenbarung[9]).

Wie weit waren aber auch die Mittel, durch die Gott sein Heilswerk vollbrachte, schon in dem ursprünglichen Plan Gottes vorgesehen? Die Antwort gibt Paulus 1. Kor. 2, 6 ff. Die Weisheit unter den Vollkommenen, die der Apostel hier verkündigen will, hat zum Gegenstand zunächst das, was Gott bereitet denen, die ihn lieben, τὰ χαρισθέντα ἡμῖν. Aber um diese Heilstat wissen ja auch die, welche erst die Milch der schlichten Missionsbotschaft und noch nicht die feste Speise der pneumatischen Erkenntnis empfangen haben; es muß sich also bei dieser Weisheit um mehr als die einfache Gewißheit über die Heilstatsachen handeln. Nun sagt Paulus, daß die Archonten dieses Äons den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt hätten, wenn ihnen diese Weisheit zugänglich gewesen wäre[10]). Es muß sich also um Absichten handeln, die Gott verfolgte, als er seinen Sohn diesen Archonten zur Kreuzigung überließ. Somit war das Kreuz Bestandteil der uranfänglichen Heilspläne Gottes. Das wußten die Archonten nicht; sie wähnten, den „Herrn der Herrlichkeit", als sie ihn kreuzigten, in ihre Macht zu bekommen, und ahnten nicht, daß sie damit gerade den Plänen Gottes dienen mußten, daß umgekehrt er über sie Gewalt bekam, sie auszog, an den Pranger stellte und schließlich, nachdem er sie unterworfen, mit versöhnen sollte[11]). Die Einsicht in diesen verborgenen Zusammenhang ist die Weisheit, die Paulus den Vollkommenen aufschließt.

Gehört also der Kreuzestod zu dem Mysterium der göttlichen Heilspläne, so ist auch Kol. 1, 20 der Satz: „nachdem er den Frieden durch sein Kreuzesblut hergestellt", obschon das nicht ausdrücklich gesagt wird, zum Bestandteil des vorzeitlichen Ratschlusses zu rechnen. Auch daß der Sohn Gottes

---

[1]) Eph. 2, 6. Kol. 2, 13. [2]) Kol. 1, 22. 28.
[3]) 2. Kor. 8, 9. [4]) Röm. 14, 9.
[5]) 1. Thess. 5, 9; 2. Thess. 2, 13 f.: περιποίησις σωτηρίας.
[6]) Gal. 1, 4. [7]) Kol. 1, 27.
[8]) Eph. 3, 6. [9]) Eph. 3, 3 ff.
[10]) Paulus sagt nicht, daß sie den Herrn der Herrlichkeit, sondern daß sie die Weisheit Gottes nicht erkannt hätten. Daß mit den ἄρχοντες nicht Kaiphas, Pilatus und ihre Spießgesellen gemeint sind, ist klar; es muß sich um Mächte handeln, denen eine gewisse Einsicht in Gottes Pläne zuzutrauen gewesen wäre, also um übermenschliche Potenzen.
[11]) So dürfen wir das 1. Kor. 2, 6 ff. Gesagte aus Kol. 1, 15 ff. 2, 15 ergänzen.

seine volle Menschheit haben und unter dem Gesetze stehen sollte, gehört in diesen Plan [1]), wie auch die Verurteilung der Sünde im Fleisch durch Christus [2]). Auch 2. Kor. 5, 15, Rom. 14, 9 läßt darauf schließen, daß Tod und Auferstehung im Plane Gottes vorgesehen war, damit Alle ihm lebten und damit er über Gestorbene und Lebende Herr sei.

Eine besondere Schwierigkeit bietet Phil. 2, 5ff. wo Erniedrigung einschließlich des Kreuzestodes und Erhöhung durch ein διὸ verbunden sind; das kann heißen:

1) darum, d. h. zum Lohn für seinen Gehorsam; dazu würde das ἐχαρίσατο und die Verwendung als paränetisches Motiv passen;

2) in Folge dessen; d. h. Erniedrigung und Erhöhung wären im Plan Gottes so fest miteinander verknüpft gewesen, daß jene von selbst diese nach sich zog. Die Erhöhung Christi als Glied des ursprünglichen Gottesplanes zu fassen und nicht erst als nachträgliche Belohnung für die Erniedrigung eintreten zu lassen, würde besser mit dem ganzen paulinischen Denken harmonieren. Aber da wir es nicht mit einer Dogmatik zu tun haben, ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß Paulus gelegentlich den Gedanken der Vorherbestimmung aller entscheidenden Heilstatsachen bei Seite gelassen hat, um die Erhöhung als von Gott verliehenen Lohn darzustellen. Es bleibt aber auch so die Voraussetzung bestehen, daß Jesu Selbstentäußerung bis zum Kreuzestod Gehorsam war; wenn Gott ihn forderte, so war er in seinem Heilsplan enthalten.

In Gottes Plan ist auch beschlossen, wann diese Heilstaten eintreten sollen. Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn [3]). Ziel seines Willens war die Ausführung des Planes zu gegebener, vorausbestimmter Zeit [4]). Damit ist kaum eine genaue chronologische Fixierung gemeint, denn wir sehen Paulus nie mit apokalyptischer Berechnung beschäftigt. Er will wohl nur sagen, daß es eine vorausbestimmte Reife der Zeit brauchte, eine festgesetzte geistige Situation, bis Gottes Plan zur Ausführung gelangen konnte. Zu dieser Reife gehört jedenfalls die Steigerung der Sünde durch das Gesetz. Rom. 5, 16 muß sagen wollen: als sich die Sünde gesteigert hatte, wurde Gottes Heilstat provoziert; durch das Übermaß der Sünde mußte die Welt zum Erlösungswerk reif werden. Das bestätigt die Fortsetzung in V. 20; vollständig müßte hier der Gedankengang lauten:

νόμος παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα.
τὸ παράπτωμα ἐπλεόνασεν, ἵνα ὑπερπερισσεύσῃ ἡ χάρις.
ἡ χάρις ὑπερεπερίσσευσεν, ἵνα βασιλεύσῃ ἡ δικαιοσύνη εἰς ζωὴν αἰώνιον.

Paulus hat das zweite Glied dieses Finalnexus als Erfahrungstatsache geschildert; aber aus dem Zusammenhang geht hervor, daß sie in einen wohldurchdachten göttlichen Plan hineingehört.

---

1) Gal. 4, 4.

2) Rom. 8, 3f. Ob das Mittel der Verurteilung und Depossedierung der Sünde im Fleisch der Kreuzestod Jesu war, wie die meisten Exegeten annehmen, oder das dem Reiz der Sünde gegenüber siegreiche Leben Jesu, wie Kühl verfochten hat, mag hier dahingestellt bleiben. Paulus hat eben nicht eingehend dargelegt, wie er sich die Sache denkt; doch ist aus der Analogie anderer Stellen eher zu schließen, daß er den Kreuzestod im Auge hat.

3) Gal. 4, 4.

4) Eph. 1, 10: εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν.

Aus Kol. 1, 24 können wir schließen, daß auch das Christusleiden ein bestimmtes Maß erreichen muß, bis die Vollendung eintreten kann.

Woher nimmt Paulus die dargelegten Gedanken? Zum Teil verkündet er sie als ihm persönlich gewordene Offenbarung [1]) oder als pneumatische Inspiration, ἐν διδακτοῖς πνεύματος [2]). Das schließt nicht aus, daß er dies und das apokalyptischen Traditionen seines Volkes entnimmt. Wieder anderes ist Rückschluß aus dem Erlebten. Was er als direkte Heilswirkung erfährt, das muß schon geplant gewesen sein; denn die Weisheit und Liebe Gottes, die in diesem Heilsgeschehen wirksam ist, ist nicht erst von gestern her. So ist der Gedanke des vorzeitlichen Heilsrates ein Stück Deutung des Erlebten. Aber er hat auch noch einen andern Erkenntnisgrund: die göttliche Verheißung im Wort des Alten Testamentes.

b) Die Verheißung.

Paulus hat sich Eph. 3, 5 sorgfältig so ausgedrückt, daß das Geheimnis den früheren Geschlechtern nicht so kundgetan wurde wie jetzt der Generation der Endzeit. Denn er weiß, daß einzelne Lichtstrahlen seinem Volke gegeben waren, zu dessen Ruhmestiteln es gehört, daß ihm die Verheißungen gelten [3]). Das Evangelium ist vorausverheißen durch die Propheten in heiligen Schriften [4]). Von dem Erlebten aus fällt neues Licht auf das Wort des alten Bundes, daß keine Decke mehr darauf liegt [5]); mit Entdeckerfreude sieht Paulus überall die göttliche Heilsabsicht herausleuchten.

Die verkündeten Heilstatsachen erweisen sich dadurch, daß sie geweissagt sind, als Teile eines göttlichen Planes. Was nach der Schrift geschehen ist, ist nicht gewöhnliches Geschehen, sondern hat Heilsbedeutung [6]). Wenn es Paulus als Axiom ausspricht [7]), daß ein rechtsgültiges Testament nicht aufgehoben wird und damit die Sicherheit der göttlichen Verheißung begründen will, so charakterisiert er diese damit als bindenden Vertrag; hat also Gott einzelne Stücke seines Planes kundgegeben und in Schriftworten urkundlich niedergelegt, so hat er damit die sichere Garantie einstiger Erfüllung geleistet. Der Gedanke, daß Gott eine Verheißung unerfüllt lasse, wird als ein Attentat auf die Treue Gottes mit einem „das sei ferne!" von der Hand gewiesen [8]).

In der Aufzeichnung der Verheißung dokumentiert sich eine besondere Fürsorge Gottes für das Geschlecht der Endzeit. Um seinetwillen ist sowohl vom Glauben Abrahams [9]) als von der Generation der Wüstenwanderung [10]) die Kunde aufgezeichnet. Paulus sagt nicht: ἐγένετο δι' ἡμᾶς; er vermeidet die naiv egozentrische Betrachtungsweise, die dem ganzen früheren Geschehen eine Abzweckung auf die heutige Generation unterschiebt [11]). Aber τυπικῶς haben sich jene Ereignisse abgespielt, als Auswirkungen einer allgemeinen

---

[1]) Eph. 3, 3. [2]) 1. Kor. 2, 6ff. Kol. 1, 25. [3]) Röm. 9, 4.
[4]) Röm. 1, 2. 16, 26. [5]) 2. Kor. 3, 14ff.
[6]) 1. Kor. 15, 3f. Ob sich κατὰ τὰς γραφὰς bloß auf ἀπέθανεν oder auch auf ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν bezieht, ist nicht auszumachen. Auffallend ist, wie uns bei Paulus kein Weissagungsbeweis für die Heilsbedeutung des Todes Jesu begegnet. Aus diesem argumentum e silentio ist aber nichts zu folgern, da Paulus den Beweis schon in der Missionspredigt geführt haben wird.
[7]) Gal. 3, 17. [8]) Röm. 3, 3f. 9, 6. 11, 29. [9]) Röm. 4, 23f.
[10]) 1. Kor. 10, 6. 11. [11]) Nur 1. Kor. 9, 10 ist er doch in dieselbe verfallen.

moralischen Weltordnung. Da deren Beobachtung für das Geschlecht, auf welches das Ende der Zeiten eintrifft, besonders wichtig ist, — Gott weiß, wie viel Geduld und Trost dieses Geschlecht aufbringen muß — hat er für die Aufzeichnung jener Geschichten, für die Entstehung der großen Paradigmensammlung der Bibel Sorge getragen[1]; geschrieben wurde es um unsertwillen; in der Entstehung der Schrift wirkt eine ferne Jahrhunderte überblickende Voraussicht Gottes[2].

Die Verheißung hat also den göttlichen Plan festgelegt. Die Schrift hat nicht allein die Universalität des Heils, sondern auch den Glauben, das Vertrauensverhältnis zwischen Gott und Menschen an Stelle des alten Vertragsverhältnisses im Gesetz als Grundlage vorausgesehen[3]. Wie die Schrift, so erscheint auch die Pistis personifiziert; sie war damals schon vorhanden, aber erst als verborgenes Mysterium, als zu künftiger Offenbarung bestimmt[4]. Wenn sie einst zur Herrschaft gelangen sollte, so mußte auch das Gesetz zwischeneintreten, um alles unter die Sünde zu beschließen und so die Zeit für das Kommen des Glaubens reif zu machen. So war in dem durch Verheißung kundgegebenen Heilsplan die Rolle des Gesetzes als „Zuchtmeister auf Christum" schon eingeschlossen[5].

Wo Paulus mit dem wuchtigen „nun aber" die Wende der Zeiten anzeigt, versäumt er nicht zu betonen, daß schon Gesetz und Propheten die neue Ordnung der Gottesgerechtigkeit auf Grund des Glaubens vorausgesagt haben[6]. Auch daß Christus seinen Dienst unter der Beschneidung leisten müsse, haben die Verheißungen der Väter schon prophezeit[7]. Für die Verwerfung der Juden und die Annahme der Heiden wird ausführlich dargetan, daß es nach der Schrift so kommen mußte[8].

So bestätigt die Bibel dem Apostel, daß die großen Tatsachen und Neuschöpfungen der Heilsgeschichte vorausbestimmt sind.

2. In der Zukunft.

Für die Zukunftsaussagen finden wir bei Paulus einmal die Berufung auf ein Herrenwort[9], einmal auf eine ihm persönlich gewordene Offenbarung[10]; aber manchmal sind diese Ankündigungen bloß apodiktisch mit einem δεῖ eingeleitet. Daran zeigt sich, daß Paulus ein festes Zukunftsschema kennt, nach dem sich die Dinge abspielen und woran keine Macht rütteln kann. Auf dem Bestehen eines solchen Planes beruht überhaupt die Möglichkeit von Zukunftsaussagen.

a) Die Zeit der Drangsal.

Paulus steht im Bewußtsein, in einer provisorischen Zwischenzeit zu leben; der Wendepunkt der Zeiten liegt schon hinter ihm, aber der Abschluß,

---

1) Rom. 15, 4; man beachte den Ausdruck προεγράφη; die Aufzeichnung ging dem damit verfolgten Zweck lange voraus.

2) Gal. 3,8 wird die Schrift selbst wie ein persönliches Wesen behandelt: προιδοῦσα ἡ γραφή; das darf man natürlich nicht pressen; es heißt nichts anderes, als daß Gott seinen Plan schon damals hegte und im Schriftwort fixierte.

3) Gal. 3, 8. 4) Gal. 3, 23.

5) Gal. 3, 19, 22, 24. Auch in der Geschichte von Hagar und Sara ist dem pneumatischen Leser dieser Heilsplan schon vorgebildet und als Verheißung erkennbar.

6) Rom. 3, 21. 7) Rom. 15, 8. 8) Rom. 9—11.

9) 1. Thess. 4. 15. 10) 1. Kor. 15, 51.

die volle Offenbarung der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes liegt noch vor ihm; diese Periode derer, die es getroffen hat, auf der Grenzscheide der Äonen zu leben [1]), ist aber voller Seufzen und Drangsal. Wir müssen durch viele Trübsale in das Reich Gottes eingehen [2]). Paulus hat es bei seinem ersten Aufenthalt in Thessalonich — und selbstverständlich auch bei jeder anderen Gemeindegründung — vorausgesagt, daß Trübsale und Verfolgungen zu den Notwendigkeiten des Weltlaufs gehören, und daß die Erwählten gar nicht beanspruchen dürfen, davon verschont zu bleiben; sie gehören zu ihrer Bestimmung [3]). Unmittelbar werden sie zwar auf den Versucher zurückgeführt; das schließt aber keineswegs aus, daß sie in Gottes Weltplan liegen [4]).

Paulus erkennt darin eine Fortsetzung der Leiden Christi. Er wendet diesen Gesichtspunkt in erster Linie auf die ihm und seinen Mitarbeitern widerfahrenen Anfechtungen an; aber er gilt auch für die Gemeinden. Diese Trübsale haben mit dem Leiden Christi den stellvertretenden Charakter gemein. Was noch aussteht am Leiden Christi, füllt der Apostel für dessen Leib, die Gemeinde, an der eigenen Person aus [5]). Er trägt die Malzeichen Jesu [6]), oder seine „Ertötung" [7]) am eigenen Leibe, wird um Jesu willen in den Tod gegeben, damit auch Jesu Leben an seinem sterblichen Leibe offenbar werde und sich in den Gemeinden auswirke [8]). Das Überfließen der Leiden Christi an die Apostel soll auch einem Überfließen seines Trostes an die Gemeinden dienen [9]). Aber auch an den andern Gemeindegliedern soll sich die völlige Solidarität mit Christus im Leiden für ihn dokumentieren [10]). Für alle Christen ist das Mitleiden eine Verheißung des Mitverherrlichtwerdens [11]). Es liegt offenbar die Vorstellung zu Grunde, daß die Christusleiden, d. h. die Messiaswehen, ein ganz bestimmtes Maß erreichen müssen; im Kreuzestod Jesu ist dieses Maß noch nicht ganz erreicht; deshalb muß sich das Leiden in den Gemeinden und den Aposteln fortsetzen; Paulus nimmt davon ein besonders reiches Maß auf sich, um die Gemeinden zu entlasten [12]). So gehört solches Leiden, ja ein bestimmtes Maß davon, zum eisernen Bestand des göttlichen Weltplanes; da es stellvertretend, heilschaffend ist, gehört es auch zur Heilsgeschichte.

Die bevorstehende Not wird mit einer solchen Sicherheit erwartet, daß Paulus den Christen rät, nur provisorisch zu leben [13]). Daß die Drangsal den Christen nicht erspart bleibt, weil sie in Gottes Plan festgelegt ist, ist

---

[1]) 1. Kor. 10, 11: εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν.

[2]) Act. 14, 22. Es liegt kein Grund vor, dieses prägnante Wort, das sich durch seinen Charakter von den komponierten Reden der Apostelgeschichte abhebt, dem Apostel abzusprechen. Es gehört auch einem Abschnitt an, den wir mit Wahrscheinlichkeit zu der guten antiochenischen Quelle des Lucas rechnen können und der eine Art Itinerarium darstellt.

[3]) 1. Thess. 3, 3 f.: εἰς τοῦτο κείμεθα, μέλλομεν θλίβεσθαι. [4]) 1. Thess. 3, 5.

[5]) Kol. 1, 24. [6]) Gal. 6, 17: στίγματα τοῦ Ἰησοῦ.

[7]) 2. Kor. 4, 10: νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ. [8]) 2. Kor. 4, 10 f. Phil. 3, 10.

[9]) 2. Kor. 1, 5. Eph. 3, 13. [10]) Phil. 1, 29: τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ.

[11]) Rom. 8, 17.

[12]) Diese Erklärung erscheint mir einfacher und einleuchtender als die von Dibelius (zu Kol. 1, 26), daß noch etwas fehle bis zur völligen Identität des leidenden Paulus mit dem leidenden Christus, daß aber durch diese Trübsale der Apostel dieser Identität immer näher komme.

[13]) 1. Kor. 7, 25 ff.

die Voraussetzung der ganzen Paränese. Auch die Spaltungen in der Gemeinde gehören zu diesen Unvermeidlichkeiten [1]). Das Schwerste steht noch bevor; die bisherigen Versuchungen waren erst menschliche; es kommen aber noch die dämonischen der letzten Drangsal [2]). Das ist ein festes Datum, an dem auch Gott nicht rüttelt; seine Tätigkeit beschränkt sich vielmehr darauf, diesen Versuchungen einen solchen Ausgang zu geben, daß sie die Kraft der Christen nicht übersteigen; darin offenbart sich Gottes Treue [3]). Danach haben wir zu unterscheiden:

1) einen ursprünglichen, unabänderlichen Weltplan, zu dem auch die noch bevorstehenden Versuchungen gehören;

2) ein spezielles göttliches Eingreifen zu Gunsten der Christen, wenn diese Versuchungen erst einmal da sind.

Wir können also von einem starren und einem elastischen Moment im göttlichen Weltplan reden.

Die Trübsale und Verfolgungen sind aber den Verfolgten auch ein Trost, nämlich ein sicheres Anzeichen, daß sie des Gottesreiches gewürdigt werden, den Verfolgern aber ein Zeichen des Gerichtes, dem sie anheimfallen [4]). Von Gott selbst ist dieser Trost gesandt [5]). Eine Drangsal der Auserwählten, ein Sichbreitmachen der Gottlosen und ein Umschwung dieses Verhältnisses mit dem Anbruch des neuen Äons gehört also so sicher zum Weltlauf, daß man — im Gegensatz zur landläufigen Vergeltungstheorie — aus den Leiden der Christen auf ihre künftige Erquickung, aus dem Glück der Verfolger auf ihre einstige Trübsal schließen kann.

b) Der Ausgang der Heilsgeschichte.

Der Unglaube des Israel nach dem Fleisch bewirkte, daß das Heil zu den Heiden gelangte; geht aber die Fülle der Heiden ein, so wird Israels Eifersucht gereizt, daß es doch noch den Weg zum Ziel findet [6]). Das entspricht einem Plan Gottes, der bisher ein Geheimnis gewesen, nun aber dem staunenden Auge des Apostels offenbar geworden ist, so daß er in den

[1]) 1. Kor. 11, 19. Es müsse Spaltungen geben, damit die Bewährten offenbar werden, könnte auch heißen: es gehört so zum normalen Weltlauf, es liegt in der Natur der Sache. Aber sonst hat das δεῖ immer den prägnanten Sinn: es gehört zu den eschatologischen Notwendigkeiten; so werden wir es deshalb am besten auch hier fassen.

[2]) 1. Kor. 10, 13; ἀνθρώπινος bedeutet nicht: menschlicher Kraft angemessen, sondern: von Menschen herrührend; der Gegensatz ist: dämonisch. Unrichtig erscheint mir die Erklärung von Schmiedel: „von Gott hat euch nur ertragbare Versuchung betroffen und wird auch nur solche treffen; wenn ihr euch aber selbst hineinbegebt, dann könntet ihr zu Fall kommen"; in diesem Fall müßte die Fortsetzung lauten: πιστὸς γὰρ ὁ θεός. Richtiger nimmt man mit Bachmann und J. Weiß zwischen 13a und b einen Stimmungswechsel an: Paulus hat die Gefahr recht schwer geschildert, um die Korinther zu warnen; er fürchtet, sie entmutigt zu haben, und spricht nun, um sie wieder zu beruhigen, die Zuversicht aus, daß sie Gott vor dem Schlimmsten bewahren werde. Das διόπερ V. 14 lenkt über 13b die Gedanken wieder zu V. 12, 13a und von den später bevorstehenden dämonischen Angriffen der Messiaswehen zu den nächsten Versuchungen zurück, welche die Dämonen bei den Opfermahlen bereiten. Es ist genug, daß die Korinther in den letzten Tagen mit den Dämonen zu schaffen bekommen; sie sollen sich nicht jetzt schon ohne Not ihrem Machtbereich unterstellen.

[3]) Vgl. denselben Gedanken Mc. 13, 20. [4]) 2. Thess. 1, 5.

[5]) Phil. 1, 28: καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ. [6]) Röm. 11, 13ff.

Lobpreis der unergründlichen göttlichen Weisheit ausbricht[1]). Ist dieser Plan von Anfang an fertig gewesen?

Absolut fest stand von Anfang an das Heil Israels; es ist das Volk, das er sich voraus zugeeignet[2]); der Gedanke, daß es Gott verstoßen könnte, ist absurd[3]); Gott bereut seinen Gnadenrat nicht[4]). Das letzte Ziel bei dem ganzen Plan ist, daß auch die Israeliten dem Fleische nach Erbarmen finden möchten[5]). Es klingt oft so, als sei das Heil der Heiden bloß Mittel, allein dasjenige der Juden Zweck. Es ist unverkennbar, daß dem Apostel auch jetzt noch, nach Jahrzehnten seines Dienstes unter den Heiden, das Herz beim Gedanken an das Heil seines Volkes höher schlägt, als wenn er vom Heil der Heiden redet. Wenn er sagt: „soweit nun ich selbst Apostel der Heiden bin, preise ich meinen Dienst", so hören wir etwas wie einen leisen Unterton der Resignation heraus: noch lieber wäre mir der Judenapostolat gewesen[6]). Das ist nicht verwunderlich bei dem Mann, der Röm. 9, 3 geschrieben. So ist er gestimmt in den Tagen, da er die Reise nach Jerusalem vorbereitet. Man kann also in Röm. 11 daran zweifeln, ob der Umweg über das Heil der Heiden von Anfang an in Gottes Plan eingeschlossen war. Aber nach der Enttäuschung in Jerusalem, im Kolosserbrief, zeigt sich eine andere Stimmung: jetzt ist es gerade das Heil der Heiden, was sein Pathos weckt und als das große Mysterium gepriesen wird. Die Universalität des Heils erscheint hier nicht als Mittel, sondern als Zweck[7]).

Wie steht es aber mit der Verstockung Israels? Sie wird wohl als schriftgemäß und damit als Bestandteil des göttlichen Planes erwiesen; die Heilsgeschichte war immer von einer Minderheit, einem erwählten Rest getragen[8]). Aber diese Verstockung behält doch mehr den Charakter einer bloßen Episode[9]), die einem nächsten Zweck, dem Heil der Heiden, dienen soll, um wieder zu verschwinden, wenn dieser Zweck erreicht ist. Daß sie in Bezug auf das Evangelium Feinde sind um der Heiden willen, ist eine vorübergehende Maßregel des göttlichen Heilsweges; das bleibende Ziel des Heilsplanes aber ist, daß sie der Erwählung entsprechend geliebte Kinder sind um der Väter willen[10]). Die Tiefe des Reichtums und der Weisheit Gottes[11]) dürfen wir als die Fähigkeit interpretieren, die richtigen Wege zum erstrebten Ziele zu finden. Nur sind ihre Mittel nicht erst in höchster Not sich einstellende glückliche Einfälle, sondern entsprechen einem in der Schrift angekündigten, wohlüberlegten Plan, der dem Apostel durch eine besondere Offenbarung kundgetan worden ist[12]).

---

[1]) Röm. 11, 33. [2]) ibid. V. 2. [3]) ibid. V. 1. [4]) V. 29. [5]) ibid. V. 31.

[6]) ibid. V. 13; vgl. dazu meinen Beitrag in der Harnack-Ehrung über die beiden ersten Besuche des Paulus in Jerusalem, pg. 60. Meines Erachtens enthält Act. 22, 17–21 eine gute Überlieferung.

[7]) Kol. 1, 27; vgl. Eph. 3, 6. Auch Röm. 15, 8f. wird es doch auch schon als in der Schrift prophezeit und damit in Gottes Plan liegend nachgewiesen, daß die Heiden Gottes Erbarmen preisen sollen.

[8]) Röm. 11, 2ff. [9]) ibid. V. 11: μὴ ἔπταισαν ἵνα πέσωσιν;

[10]) ibid. V. 28. [11]) ibid. V. 33.

[12]) Hat sie auch Paulus nachträglich biblisch begründet, so tragen die Worte doch den Tenor persönlicher Offenbarung. Der Apostel hat diese Offenbarung wohl nicht erst erhalten, als er den Römerbrief schrieb, sondern viel eher schon vor seiner Sendung an die Heiden, vielleicht in jener Vision, von der Act. 22, 17ff. erzählen. Sie ist die Quelle seiner unverwüstlichen Freudigkeit und zugleich eine Erklärung der Maxime, überall zuerst in der Synagoge anzuknüpfen.

Es handelt sich dabei um den letzten Akt der Heilsgeschichte, die Vorbedingung für den Anbruch des neuen Äons. Gott will den neuen Leib Christi schaffen, in dem alle bisherigen Unterschiede: ob Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, Mann oder Weib aufgehoben sind und es heißt: Alles und in allem Christus [1]), wo die Scheidewand beseitigt ist, damit die getrennten Teile zum einheitlichen Organismus der neuen Menschheit um- und neugeschaffen würden [2]). Als Anfang der Erfüllung dieses Planes steht schon die Gemeinde Christi da.

c. Das Ende.

Es gehört zur grundlegenden Verkündigung des Apostels, daß wir Zeit und Stunde nicht kennen, daß der Tag kommt wie der Dieb in der Nacht [3]). Anderseits wissen die Christen aber auch, daß es eine Erfüllung der Zeit gibt [4]), einen bestimmten Plan Gottes mit einer festgefügten Reihenfolge der Ereignisse. Den Auserwählten ist so viel Einsicht in denselben gewährt, daß sie aus dem, was jetzt geschieht, es schon ablesen können: der Tag graut und es ist Zeit, sich den Schlaf aus den Augen zu reiben [5]); darum ist das Kommen des Tages für sie nicht schreckliche Überraschung, sondern ersehnte Erfüllung [6]). Auch daß noch eine gewisse Frist abzuwarten ist, kann Paulus am Stand der Dinge ablesen: erst muß ja noch der Antichrist im Tempel göttliche Verehrung entgegennehmen und mit seinen Lügenwundern die Verlorenen betören; der „Hemmende" hält den „Widersacher", dessen Mysterium schon in Aktion ist, noch zurück, bis sein Augenblick gekommen ist [7]). Man kann daraus schließen, der Antichrist samt der Zeit seines Auftretens gehöre zum eisernen Bestand des ursprünglichen Weltplanes, während der Hemmende mehr zur elastischen Weltregierung zu gehören scheint, d. h. zu den Maßregeln, die Gott je nach Lage und Bedürfnis, aber auch mit Vorbedacht trifft.

Ein besonderes Gericht über die Juden scheint dem Ende vorangehen zu müssen. Von vornherein war ja der alte Bund τὸ καταργούμενον; er war bloß auf Zeit abgeschlossen, eine vorübergehende Maßregel der göttlichen Weltregierung; ihm tritt der neue, für ewig geschlossene Bund als τὸ μένον gegenüber [8]). Wenn nun Paulus vom Volk des alten Bundes sagt, daß es die Mission hindert, um das Maß seiner Sünden voll zu machen — was denn auch schon am Eintreffen ist [9]) —, so ist es freilich falsch, dieses Vollwerden als göttliches Ziel, providentiellen Zweck hinzustellen [10]). Nicht in erkannter Absicht oder göttlicher Lenkung, sondern in unbegreiflicher Verblendung haben die Juden die Tendenz, das Maß voll zu machen; sie treiben in dieser Richtung, ohne zu wissen, daß das Ende dieses Weges das Zorngericht ist. Das Maß der Sünde, das voll sein muß, um sozusagen automatisch den Zorn

---

[1]) Kol. 3, 11. Gal. 3, 28. In der anklingenden Stelle Gal. 6, 15 ist nicht die Einheit, sondern die Neuheit des neuen Lebens betont.

[2]) Eph. 2, 14 ff.

[3]) 1. Thess. 5, 1 ff.: οἴδατε, ihr wißt es ja schon; Paulus hat es also bei der ersten Anwesenheit schon ausgesprochen.

[4]) Gal. 4, 4. Eph. 1, 10: πλήρωμα τοῦ χρόνου oder τῶν καιρῶν.

[5]) Röm. 13, 11 ff. [6]) 1. Thess. 5, 4 ff. [7]) 2. Thess. 2, 1 ff.

[8]) 2. Kor. 3, 7 ff. [9]) 1. Thess. 2, 16.

[10]) So Wohlenberg, v. Dobschütz z. St.

herauf zu beschwören, ist also das starre Moment des göttlichen Weltplanes, während das Treiben der Juden, in deren Hand es liegt, wie bald sie das Maß füllen, das elastische Moment darstellt. Auch so aufgefaßt widerspricht freilich dieses Gericht über die Juden als festes eschatologisches Datum dem, was Röm. 11 über den Ausgang der Heilsgeschichte gesagt ist. Man kann diesen Widerspruch durch die Annahme lösen, daß die Röm. 11, 25 erwähnte Offenbarung dem Apostel erst nach Abfassung des 1. Thessalonicherbriefs geworden sei [1]. Aber es läßt sich auch sehr wohl denken, daß Paulus in der Erregung über die Störung seiner Mission die Hoffnung für sein Volk einen Augenblick in seiner Seele zurückdrängt und denkt: nun verscherzen sie auch die letzte Möglichkeit und treiben unaufhaltsam dem Gerichte zu; später aber ließ er doch wieder die Hoffnung für Israel obenauf kommen. Auch seine Gedanken über das, was in Gottes Plan liege, kann der Apostel gewechselt haben.

Ist also das Gericht über Israel an bestimmte Voraussetzungen geknüpft, so ist dafür das allgemeine Weltgericht, der Tag des Zorns und der Offenbarung des gerechten Urteils Gottes [2]), wo das Verborgene offenbar wird [3]) und einem jeden vergolten wird nach seinen Werken [4]), ein festes Datum, an dem sich nicht rütteln läßt. Daß Gott richtet, ist ein Axiom des paulinischen Denkens [5]); wir müssen (δεῖ ἡμᾶς) offenbar werden vor Christi Richterstuhl [6]); wir wissen es ganz bestimmt [7]). Ja, wenn Paulus Christum charakterisiert als den, der uns aus dem kommenden Zorn herauszieht [8]), so erscheint ihm der Zorn wie etwas Selbständiges; er denkt kaum daran, daß er von Gott kommt, geschweige denn, daß es sich um eine Gemütsregung Gottes handle. Er sieht nur die Schrecken der dies irae, an denen auch Gott nichts ändert, und das Göttliche findet er gerade in der Bewahrung durch diese unausweichlichen Schreckensstunden hindurch. Die Langmut Gottes kann das Gericht höchstens hinausschieben, nicht abwenden [9]). So begegnet uns auch hier das Nebeneinander eines starren und elastischen Momentes.

Wenn Paulus die Erwartung, daß bei der Parusie die Entschlafenen von den Lebenden nicht überholt werden, auf ein Herrenwort gründet [10]), so lautet die Voraussetzung: der Herr hat es verheißen; was er prophezeit, ist vorausbestimmt und darum absolut sicher.

Mit einem δεῖ schildert der Apostel die Vorgänge bei der Wiederkunft: Besiegung der Mächte, Übernahme der Herrschaft durch Christus und ihre Zurückgabe an den Vater [11]). Alles vollzieht sich an seinem bestimmten Ort und zur bestimmten Zeit [12]). Ebenso ist die Verwandlung, die dann mit uns vorgeht, daß das Verwesliche die Unverweslichkeit und das Sterbliche

---

[1]) Damit wäre freilich unsere oben S. 27, Anm. 12 ausgesprochene Vermutung durchgetan.

[2]) Röm. 2, 5. [3]) 1. Kor. 3, 13 ff. 4, 5. [4]) Röm. 2, 6.

[5]) Röm. 3, 5 f. 5, 9. [6]) 2. Kor. 5, 10. [7]) Röm. 2, 2.

[8]) 1. Thess. 1, 10. Röm. 5, 9. [9]) Röm. 3, 25. 9, 22.

[10]) 1. Thess. 4, 15. Das Herrenwort umfaßt doch wohl nicht mehr als V. 15; die Fortsetzung von V. 16 an ist paulinische Eschatologie.

[11]) 1. Kor. 15, 25.

[12]) ibid. V. 23: ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι; die Details dieser Eschatologie hier zu erörtern ist unnötig.

die Unsterblichkeit anzieht, eine in Gott ruhende Notwendigkeit, ein absolutes δεῖ[1]). Paulus spricht davon in durchaus apodiktischer Form[2]).

Die Güter des künftigen Äons sind nicht allein vorausbestimmt, sie sind schon jetzt vorhanden. Wenn diese Leibeshütte abgebrochen wird, haben wir das ewige, nicht mit Händen gemachte Haus, das uns bereitgehalten wird[3]). Unsere Herrlichkeit existiert schon als eine μέλλουσα ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς[4]), sie liegt bereit[5]), sie ist das Erbteil der Heiligen im Licht[6]). Der neue Mensch, den wir anziehen sollen, ist schon fertig (κτισθείς), der Prozeß seiner Aneignung beginnt schon hier[7]). Unser Leben ist mit Christus verborgen in Gott, also schon vorhanden, um dann, wenn Christus offenbart wird, aus seiner Verborgenheit hervorzutreten[8]).

In diese als sicheres Ziel des göttlichen Heilsplanes feststehende Erneuerung wird die ganze Schöpfung mit hineingezogen. Schon als sie in den Fall der Menschheit verstrickt wurde, bestand für sie Hoffnung, weil bei der engen Verknüpfung der Kreatur mit dem Menschen und seinem Geschick auch die Teilnahme an der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes gesetzt war, welche Gott für die Menschen in Aussicht genommen hatte. Er konnte die Unterwerfung unter die Eitelkeit zulassen, weil es auf Hoffnung geschah, weil es von Anfang an feststand, daß es nur ein vorübergehender Zustand sein sollte[9]). Erkenntnisgrund für diese Bestimmung ist das Seufzen der Kreatur, die Tatsache, daß sie sich in diesen Zustand nicht finden kann, sondern sich auf etwas Besseres schickt, dazu die Erstlingsgabe des Geistes. Die Mächte, welche die Schöpfung knechten, wird der Sohn ihrer Gewalt entkleiden; er wird seine ursprüngliche Königsherrschaft über die gesamte Schöpfung, die durch ihn geschaffen wurde, wieder einnehmen[10]), und diese wird in der Anrufung seines Kyrios-Namens ihre Freiheit und Seligkeit finden[11]). Die Solidarität, welche die Menschheit mit der Kreatur und der Geisterwelt verbindet, bringt es mit sich, daß Gottes Pläne der Menschenerlösung ohne Weiteres auch kosmisch-universal sind.

Woher nimmt Paulus seine Kenntnis des göttlichen Zukunftsplanes? Mit der Antwort: „aus der apokalyptischen Tradition" ist die Frage nicht gelöst; warum beruft er sich nie auf sie[12])? Hätte er überhaupt vor seinen heidenchristlichen Gemeinden damit überzeugend gewirkt? Wir müssen gegen den Begriff der apokalyptischen Tradition etwas skeptisch sein. Die apokalyptische

---

1) 1. Kor. 15, 53. 2) 2. Kor. 3, 18. Phil. 3, 21. 1. Kor. 13, 10 f.

3) 2. Kor. 5, 1; es heißt ἔχομεν, nicht ἕξομεν.

4) Röm. 8, 18. 5) Kol. 1, 5. 6) ibid. V. 12.

7) Eph. 4, 24. In Eph. 2, 6 ist συνεκάθισεν nicht bloß antezipierender, prophetischer Aorist, sondern will sagen: er hat uns den Sitz schon bereitet.

8) Kol. 3, 1 ff.: Es ist hier nicht die Rede von „dem neuen, innern geistigen Leben, das seinen Inhalt, seine Motive, seinen Zweck von Gott ableitet" (Haupt), denn davon hätte Paulus nicht gesagt, es sei verborgen, sondern es leuchte wie Sterne mitten in der Nacht. Paulus spricht hier vom himmlischen Auferstehungsleben, das ganz real, nicht erst im göttlichen Vorsatz, jetzt schon in der himmlichen Welt vorhanden ist und als uns gehörend offenbart werden wird, wenn Christus offenbar wird.

9) Röm. 8, 18 ff. Ob die Hoffnung der κτίσις selbst, dem Schöpfer oder dem Menschen zugeschrieben wird, ist unsicher; genug, daß damals schon Hoffnung und damit auch Bestimmung zur Befreiung aus der Knechtschaft bestand.

10) Kol. 1, 15 ff. 11) Phil. 2, 10 f.

12) Mit einziger Ausnahme des unsicheren Zitates 1. Kor. 2, 9, das zudem nicht eine apokalyptische Offenbarung, sondern einen allgemeinen Hoffnungssatz enthält.

Gedankenwelt ist so disparat, daß man nicht von einer festen Tradition reden kann [1]).

Eigene Angaben des Apostels über seine Erkenntnisquellen sind folgende:

1. Ein Herrenwort 1. Thess. 4, 15.
2. Eigene Offenbarungen 1. Kor. 15, 51. Röm. 11, 25. Eph. 3, 3.
3. Der Schriftbeweis; wenn Paulus 1. Kor. 15, 53 als Erfüllung von Hos. 13, 14 (u. Jes. 25, 8?) bezeichnet, so ist der Schluß erlaubt, daß er sich stillschweigend auch auf andere Schriftstellen gegründet haben kann, deren Verwendung für diesen Zweck wir gar nicht ahnen können.
4. Die Analogie zwischen Anfang und Ende, τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα: 1. Kor. 15, 21. 44ff. Röm. 5, 12ff.
5. Die Naturanalogie 1. Kor. 15, 35ff.
6. Der Schluß vom Begonnenen auf die Vollendung, von der ἀπαρχή auf das Ganze. Röm. 8, 23. 1. Kor. 15, 20. Röm. 11, 12, 15f.

Nicht alle Aussagen lassen sich auf eine dieser Quellen zurückführen. Herrenwort und eigene Offenbarung beziehen sich auf Mittel, nicht auf letzte Ziele. Aber kennen wir auch die Quelle mancher Zukunftsaussagen nicht, so bleibt doch die Tatsache, daß Paulus um das Bestehen eines in den Hauptzügen festgefügten göttlichen Zukunftsplanes weiß, in welchem ein starres Moment der Ziele und ein elastisches der Mittel und Wege unterschieden werden kann. Seine Zukunftsaussagen beruhen nicht auf rationalen Beweisen, sondern auf Autorität und Schlüssen aus der religiösen Erfahrung.

Bei diesem vorzeitlichen und bis zum Ende der Geschichte reichenden Heilsplan Gottes handelt es sich um überindividuelle Größen, um Judenschaft und Heidenschaft, um alte und neue Menschheit, um übermenschliche Mächte wie Throne, Herrschaften, Gewalten, Elemente, oder um personifizierte geistige Mächte wie Sünde, Fleisch, Gesetz, Tod einerseits, Gnade, Geist, Glaube, Leben anderseits. Es handelt sich um das, was mit Himmel und Erde geschieht, um eine Änderung der Machtverhältnisse und die Aufrichtung einer neuen Ordnung im Kosmos. Das ist die wahrhaft universale Orientierung der Gedanken des Apostels, die bei allen seinen Ausführungen im Hintergrund steht. Wie weit ist aber daneben oder in diese kosmische Bewegung eingeschlossen auch von einer Vorherbestimmung des Schicksals und des Heils der Einzelnen die Rede? Wie steht es mit dem Unterschied zwischen Berufenen und Verworfenen? Worin ist derselbe begründet?

II. Die individuelle Bestimmung.

1. Das persönliche Schicksal.

Wie weit erscheint dem Apostel das, was ihm persönlich, seinen Mitarbeitern und seinen Adressaten begegnet, als Auswirkung eines vorher bestehenden göttlichen Planes? Wir dürfen nicht übersehen, daß es sich für Paulus bei der apostolischen Tätigkeit um besondere Vorkehrungen Gottes zur Verwirklichung seiner ewigen Heilspläne, um eine Fortsetzung der Heilsgeschichte

[1]) Man greife z. B. zu der Darstellung dieser Gedankenwelt bei Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba. Wer auch nur zwei oder drei Apokalypsen gelesen hatte, mußte in völlige Verwirrung der Gedanken geraten.

handelt[1]). Deshalb darf man das, was er über die göttliche Leitung seiner Wege sagt, nicht sofort zur allgemeinen Regel für alle Menschen machen. Nicht als ob er sich nun ausdrücklich eine Ausnahmestellung zuschriebe, sich zum Gegenstand einer providentia specialissima machte; aber doch auch nicht so, daß man von ihm ohne Weiteres auf alle übrigen schließen könnte.

Paulus weiß sich von Mutterleibe an unter einem besonderen göttlichen Plane stehend; er ist berufener Apostel, der ausgesondert ist zur freudigen Gottesbotschaft[2]). Dieses Bewußtsein ist abstrahiert aus seinem persönlichen Erlebnis und seiner besonderen Aufgabe. In dem Augenblick, da Gott seinen Sohn in ihm offenbarte, mit der Absicht, daß er ihn unter den Heiden verkünden sollte, fällt ihm auch ein Licht auf seine bisherige Lebensgeschichte, auf den göttlichen Plan, der von Mutterleibe an darüber gewaltet hat[3]), auf den er nun auch alle wichtigen Wendungen seines Lebens — denken wir an die Übersiedlung nach Jerusalem, den Eintritt in die Schule Gamaliels, das Zusammentreffen mit Stephanus, seine innere Not mit dem Gesetz — zurückgeführt haben wird. Auf seinen Reisen empfängt er direkte göttliche Winke, Gott erlaubt oder verbietet ihm die Ausführung seiner menschlichen Pläne[4]). Nur ist Paulus dabei gar nicht konsequent: am Besuch in Thessalonich hat ihn der Satan verhindert[5]), von dem Plan der Reise nach Rom sagt er einfach: ich wurde verhindert, und der Ton seiner Ausführungen zwingt zu der Ergänzung: von Gott[6]). Tücken des Satans, menschliche Arbeit, Gebete der Christen und des Apostels werden als Faktoren des Geschehens anerkannt. Seine Gefangennahme in Jerusalem, die Rettung seiner Fahrtgenossen sieht er voraus; er weiß, daß seine Verteidigung vor dem kaiserlichen Tribunal der Sache des Evangeliums zum Heil ausschlagen wird[7]). Aber all das ist völlig undogmatisch, rein erlebnismäßig gesagt, und man darf nicht daraus schließen, daß ihm alle Ereignisse der Zukunft als vorausbestimmt erscheinen. Er könnte ja nicht die Gemeinde um ihre Fürbitte angehen oder selbst Fürbitte leisten[8]), wenn alles zum voraus unabänderlich bestimmt wäre. Sein Leiden führt er unmittelbar auf einen Satansengel, mittelbar auf Gott zurück, der dem Feinde gerade soviel Spielraum läßt, daß sich an dem gehemmten Werkzeuge die Kraft der göttlichen Gnade um so siegreicher offenbare[9]). In Ephesus hat Gott den Apostel dem Feinde Thanatos ausgesetzt, damit er wieder die Gemeinden trösten, ihnen zur rechten Geduld helfen könne, auch damit er nicht auf sich selbst vertraue und damit schließlich von vielen Personen Lob und Dank zu Gott emporsteige[10]). Also auch hier die Vorstellung, daß die feindlichen Gewalten einen gewissen Spielraum haben, Gott aber doch das Ganze in seiner Hand hält, um seine Zwecke zu verwirklichen. Gott selbst hat die Apostel besonders befähigt zu ihrem Dienste[11]), hat sie mit Waffen ausgerüstet, die Gegner zu überwinden und die Gemeinde aufzubauen[12]), hat apostolische Zeichen und Wunder unter ihnen geschehen lassen[13]). Zum besondern Walten Gottes in den Gemeinden gehört die Ver-

[1]) Vgl. 2. Kor. 3. Rom. 10, 14ff. Die apostolische Verkündigung ist Fortsetzung der prophetischen Rom. 1, 5. Die Apostel sind Gottes Herolde 2. Kor. 5, 20.
[2]) Rom. 1, 1. [3]) Gal. 1, 15f.
[4]) Act. 13, 1—3. 16, 6—10. 18, 9. 20, 22f. 1. Kor. 16, 7. [5]) 1. Thess. 2, 18.
[6]) Rom. 1, 13. [7]) Act. 20, 23. 27, 24f. Phil. 1, 19f.
[8]) Rom. 15, 30. Kol. 4, 3. Phil. 1, 19. [9]) 2. Kor. 12, 7ff.
[10]) 2. Kor. 1, 3ff. 4, 15. [11]) 2. Kor. 3, 5f. [12]) 2. Kor. 10, 4ff.
[13]) 2. Kor. 12, 12. Rom. 15, 18f. 1. Thess. 1, 5. 1. Kor. 2, 4.

teilung der Charismen an die verschiedenen Glieder und ihr harmonisches Zusammenwirken zur Auferbauung des ganzen Leibes[1]). Die Krankheiten in Korinth sind göttliche Pädagogik, um sie vor schlimmern Gericht zu bewahren[2]); den makedonischen Christen gibt er ein, reichlich zur Kollekte beizusteuern[3]). Im Rückblick des Philipperbriefs bekennt Paulus freudig, daß die letzten rätselhaft-schmerzlichen Erlebnisse — Gefangennahme, lange Haft in Cäsarea, Schiffbruch, Einzug in Rom als Gefangener — dem Evangelium nicht zum Hindernis, sondern zur Förderung gedient haben. Aus diesem besonderen göttlichen Walten schöpft er die Zuversicht, daß auch das, was ihm noch bevorsteht, ob Sterben oder am Leben bleiben, nur zum Heil ausschlagen werde[4]). So betrachtet er auch das Geschick des entlaufenen Sklaven Onesimus: vielleicht mußte ihn Philemon eine Zeit lang entbehren, um mit ihm zu ewiger Gemeinschaft wieder vereinigt zu werden — ein Beispiel religiöser Deutung eines individuellen Geschickes[5]).

In alledem gibt Paulus dem rein religiösen Abhängigkeitsgefühl Ausdruck, ohne sich Reflexionen darüber hinzugeben, seit wann es so bestimmt ist. Er erkennt da und dort göttliche Zweckgedanken, ohne sie in ein System bringen zu wollen; er bleibt bei der persönlichen Deutung seiner Erlebnisse. Gott will bestimmte Zwecke und ergreift dafür bestimmte Mittel, antwortet auf die Widerstände, erhört die Gebete der Menschen. Kurz, Gottes Verhalten ist durchaus elastisch, persönlich, lebendig. Paulus erörtert nicht eine Weltanschauung, sondern gibt einem Glauben Ausdruck. Sein Interesse ist nicht, zu beweisen, wie alles in der Welt von Gott schön und weise geordnet ist; er ist nicht apologetisch interessiert.

Nein, Paulus sieht gar nicht in allem unterschiedslos die göttliche Leitung. Er sieht in der Welt auch das Dämonische, er hört das Seufzen der Kreatur, er trauert und zürnt mit ihr über ihre Knechtschaft unter ungöttliche Gewalten; er liegt im ununterbrochenen Kampfe mit dem Satan, der sein ganz persönlicher Widersacher ist, der seine Arbeit stören, Mißtrauen und Zwietracht säen möchte. Gottes Hand erkennt der Apostel in dem Segen, den er auf seine Missionsarbeit legt, in dem Fortgang des neuen Lebens in den Gemeinden. Sein Glaube an die Leitung seines persönlichen Schicksals ist Ausfluß und Konsequenz seines Heilsglaubens. Nicht aus gerührt-erbaulichen Betrachtungen seines Geschickes schließt er auf die Liebe Gottes, sondern aus der Erfahrung dieser Liebe, die sich in Jesu Heilswerk offenbart, gewinnt er das Vertrauen, daß er in dieser Liebe geborgen sei und durch keine Macht der Welt von ihr getrennt werden könne. Dieser Grund und Sinn seines Gottvertrauens ergibt sich klar aus dem „hohen Lied des Glaubens".

2. Gerettete und Verlorene.

Es ist eine Missionserfahrung des Apostels, daß die Einen seine Botschaft freudig aufnehmen und sich dadurch befreit und beseligt fühlen, die Andern sich kalt, spöttisch, erbittert dagegen stellen oder gar mit Verfolgung darauf antworten. Dieses verschiedene Verhalten ist völlig unberechenbar: ernste und tugendhafte Menschen wollen nichts vom Evangelium wissen, während Leute, welche Paradigmen für den schlimmsten Lasterkatalog abgeben, sich emp-

[1]) 1. Kor. 3,5. 12,28ff. Röm. 12,3ff. [2]) 1. Kor. 11,32.
[3]) 2. Kor. 8,1f. [4]) Phil. 1,12ff. [5]) Philem. 15.

fänglich zeigen[1]). Weise und Hochmögende sind blind, während Ungebildete und Kulturlose für Gottes große Taten offene Augen haben[2]). Der Glaube ist eben nicht jedermanns Ding[3]). Es gibt zwei Klassen von Menschen: σωζόμενοι und ἀπολλύμενοι[4]).

Diese Erfahrungstatsache, die aller Gesinnungsarbeit begegnet, ist so rätselhaft, daß der menschliche Geist es nicht lassen kann, über ihre tiefern Ursachen nachzudenken. Zunächst fragen die von der apostolischen Botschaft und dem neuen Leben Erfaßten: woher rührt es, daß ich zu Christus gekommen bin? Und sie antworten: ich bin erwählt. Aber der Frage, wie es denn mit den Andern stehe, läßt sich nicht ausweichen. Sie erhebt sich für Paulus, sein Gemüt beängstigend und bedrückend, in dem Augenblick, wo er über das Schicksal seiner Volksgenossen nachdenkt, und er ist genötigt, vom unmittelbaren Erwählungsbewußtsein zu einer Erwählungslehre weiterzuschreiten.

a. Das Erwählungsbewußtsein.

Als Geliebte, Berufene, Heilige, Auserwählte redet Paulus die Christen an. Er will immer in ihrem Bewußtsein lebendig halten, daß sie allein durch Gottes Gnade wurden, was sie sind[5]), daß ein ewiger Wille Gottes zum Heil auf jeden Einzelnen von ihnen gerichtet ist. Gott hatt es selbst so gewollt, damit vor ihm kein Fleisch sich rühme, vielmehr der Lobpreis ihres Dankes ihn verherrliche[6]).

Die falschen Brüder in Galatien haben den Apostel gezwungen, in sein eigenes Erwählungsbewußtsein Einblick zu geben[7]). Wenn er sich als von Geburt an ausgesondert bezeichnet, so betont er aufs Stärkste, daß sein ganzer Heilsstand auf göttlicher Aktivität beruht und daß diese wieder einen Plan ausführt, der schon vor dem Beginn seines Lebens feststand. Diese Gewißheit begründet sein sicheres Auftreten, seine apostolische Autorität; aber sie ist nicht sein persönliches Privileg. Gleiches darf jeder Christ von sich aussagen.

Wenn sich Paulus die Gründungszeiten in Erinnerung ruft, so drängt sich ihm die Tatsache besonders lebendig auf, daß Gott alles, der Mensch nichts getan hat. Wenn sich das Wort vom Kreuz an den Geretteten, welche jetzt die Gemeinde der Heiligen in Korinth bilden, als Gotteskraft erwiesen hat, so verdanken sie das einem gänzlich unmotivierten göttlichen Heilsratschluß. Es war ein Erweis der vollen Souveränität Gottes, daß er Menschen, die keinerlei Vorzüge hatten, denen vielmehr alles eigen war, was in Menschenaugen herabsetzt, auserwählt und zur Gemeinschaft seines Sohnes berufen hat; sie selbst haben gar nicht dazu beigetragen Gottes Ruf und Auswahl hat alles bewirkt[8]). An dieser Stelle fehlt der Seitenblick auf die Verlorenen nicht. Gottes Triumph über alles, was nach menschlichem Maßstab irgendwelche Bedeutung besitzt, erfüllt den Apostel mit einem Hochgefühl, das uns an prophetische, speziell deuterojesajanische Stimmung erinnert[9]). Aber er malt sich

[1]) 1. Kor. 6, 11. [2]) 1. Kor. 1, 26 ff. [3]) 2. Thess. 3, 2.

[4]) Das ist ein zeitloses Präsens: Menschen, deren Wesen es ist, gerettet zu werden oder verloren zu gehen.

[5]) 1. Kor. 4, 7. 15, 10. [6]) 1. Kor. 1, 29. Eph. 2, 9. [7]) Gal. 1, 15 f.

[8]) 1. Kor. 1, 27: ἐξελέξατο, 1, 2. 9: κλητοὶ ἅγιοι. Daß die Berufung mit der Annahme des Evangeliums zusammenfällt, ist durch 1. Kor. 7, 17 ff. sichergestellt. Die beiden Kategorien der σωζόμενοι und ἀπολλύμενοι begegnen uns auch 2. Kor. 2, 15, letztere ibid. 4, 4.

[9]) 1. Kor. 1, 19. 28. Paulus freut sich an dem καταισχύνειν und καταργεῖν.

das Resultat dieser göttlichen Verwerfung keinen Augenblick aus, er läßt keine Rachepsalmen-Stimmung aufkommen. Das, was sein Herz höher schlagen läßt, ist die alles Begreifen übersteigende Überlegenheit Gottes und das überschwängliche Wunder der Gabe, die er den Berufenen bereitet hat; das Erwählungsbewußtsein dominiert.

Was Paulus von dem wunderbaren Anfang in Thessalonich selbst erlebt hat und was ihm Timotheus von dem erfreulichen Fortgang erzählen durfte, ist Frucht der göttlichen Erwählung [1]. Sowohl aus der besondern Kraft, die seiner Arbeit geschenkt wurde, als aus der freudigen Aufnahme, die sie fand, hat Paulus die Berufung der Christen von Thessalonich erkannt; sie sollen sich dieser unverdienten Gabe würdig machen, denn als Gott die Erwählung durch die Berufung realisierte, war seine Absicht, daß sie in der Heiligung fortschreiten sollten [2]. Mit großer Zuversicht spricht Paulus davon, daß seine Leser Kinder des Lichtes und des Tages, nicht der Nacht und Finsternis seien und daß sie Gott zum erworbenen Heilseigentum bestimmt habe [3]. Und zwar gilt es von allen [4]; die Tatsache, daß die Berufung wirksam an sie ergangen ist, ist Gewähr dafür, daß sie zu den Kindern des Lichtes gehören. Wer diese Berufung erlebt hat, darf sowohl rückwärts auf den vorzeitlichen Akt der Erwählung schließen, als vorwärts auf die Teilnahme an der Herrlichkeit Christi, in der sich das Werk des Glaubens, das Gott in uns wirkt, vollendet [5]. Weil es aber Gottes Werk ist [6], so ist es zugleich Triumph und Verherrlichung dessen, der alles gewollt und gewirkt hat, daß er verherrlicht werde inmitten der Heiligen und die bewundernde Ehrfurcht derer empfange, die durch den Glauben in den Kreis der Erlösten getreten sind [7].

---

[1]) 1. Thess. 1,4f.: daß hier ἐκλογή den geschichtlichen Akt ihrer Annahme des Evangeliums bedeute, hat **Dibelius** nicht plausibel gemacht. **Wohlenberg** ist bei der Durchführung der These, daß ἐκλογή = κλῆσις sei, das Mißgeschick passiert, daß er sich auf Rom. 11,5. 7. 28 beruft, wo von einer ἐκλογή κατὰ πρόθεσιν die Rede sei. Da aber umgekehrt P. dort von πρόθεσις κατ' ἐκλογὴν spricht, fällt W.s ganze Argumentation dahin.

[2]) 1. Thess. 4,3. 7.

[3]) 1. Thess. 5,5f. 9. v. **Dobschütz** will περιποίησις grammatisch korrekt = Erwerbung, nicht = Besitz (περιποίημα) verstehen und verbindet διὰ τοῦ κυρίου statt mit ἔθετο mit περιποίησις σωτηρίας. Aber 2. Thess. 2,14 heißt περιποίησις nicht Erwerbung, sonst würde es ganz unpaulinisch der göttlichen Aktivität eine menschliche anfügen und müßte es περιποίησις τῆς δόξης heißen; auch Eph. 1,14 ist περιποίησις = Besitz. So ist es auch hier zu fassen; auch δικαίωμα und δικαίωσις werden etwa verwechselt (Rom. 5,16). Der Zusatz διὰ τοῦ κυρίου stellt alles auf die göttliche Aktivität ab; das Wachen und Nüchternsein ist Konsequenz, nicht Voraussetzung der Tatsache, daß sie περιποίησις σωτηρίας sind.

[4]) 1. Thess. 5,5: πάντες ὑμεῖς.

[5]) Alle diese Momente sind am knappsten zusammengefaßt 2. Thess. 2,13f. Das εἵλατο ist parallel dem ἔθετο 1. Thess. 5,9.

[6]) Eph. 2,8: θεοῦ τὸ δῶρον.

[7]) 2. Thess. 1,10ff.: εἰς ὃ προσευχόμεθα V. 11 bezieht sich auf die vorangehende Schilderung der Parusie. Die Berufung beruht auf Gottes εὐδοκία, und zwar einer εὐδ. ἀγαθωσύνης, einem wohlwollenden Beschluß, einem Heilsrat. Wenn **Wohlenberg** sowohl εὐδ. ἀγαθ. (= Geneigtheit zu allem Guten) als ἔργον πίστεως auf die Menschen beziehen will, da man die beiden Glieder nicht verschieden beziehen dürfe (sonst müßte es heißen: ἀγαθωσ. αὐτοῦ u. ἔργ. πίστ. ἡμῶν), so ziehe ich aus diesem an sich richtigen Argument den entgegengesetzten Schluß. Εὐδοκία ist, wo nicht ausdrücklich eine andere Beziehung ausgesprochen ist, ein Ratschluß Gottes; dann ist auch ἔργον πίστεως ein Werk Gottes im Menschen, durch das er die κλῆσις sich auswirken läßt (ἵνα ἀξιώσῃ τῆς κλήσεως), seine εὐδοκία zum Ziel bringt (πληρώσῃ πᾶσαν εὐδοκίαν); es führt zum ἐνδοξασθῆναι ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ καὶ θαυμασθῆναι ἐν πᾶσι τοῖς πιστεύσασιν. Dem πάντες 1. Thess. 5,5 entspricht πᾶσαν εὐδοκίαν (= Ratschluß über jeden Einzelnen) und ἐν πᾶσι τοῖς πιστεύσασιν.

Der vorzeitliche Ratschluß Gottes ist nicht nur mit überindividuellen Größen rechnender allgemeiner Heilsplan, sondern auch individuelle Erwählung. So spricht Paulus Kol. 1,15ff. von der göttlichen Absicht, die Schöpfung wiederherzustellen und die abgefallene Welt zu versöhnen; nachdem er mit einem „sowohl was auf Erden als auch was in den Himmeln ist" die kosmische Universalität des göttlichen Heilswillens betont hat, fährt er spezialisierend mit einem „auch euch" fort, um seine Adressaten zu versichern, daß sie ganz persönlich in diesen Plan mit eingeschlossen sind und Gott sie als heilig, untadelig und unbescholten vor sein Angesicht stellen wollte [1]). So sollen sie sich als Erwählte und Geliebte wissen und in Konsequenz dieses Standes alle christlichen Tugenden anziehen [2]). Und im Epheserbrief ist noch deutlicher ausgesprochen, daß Gott uns, d. h. die wir zu Christo gehören, vor Grundlegung der Welt erwählt, und nach seinem souveränen Rat in Liebe zur Sohnschaft vorausbestimmt hat [3]). Am himmlischen Erbe dürfen wir teilhaben als vorausbestimmt nach dem Vorsatz dessen, der alles wirkt [4]). Die Gewißheit, alle diese Aussagen auf uns beziehen zu dürfen, haben wir in der Versiegelung des Glaubens und im Pfand des Geistes [5]). Wenn dem Dank für die Erwählung Ausdruck gegeben wird, so darf man das Moment der Auswahl nicht pressen. Der Ton liegt auf dem Grund der völlig freien Gnade Gottes, und als Gegensatz sind nicht die Andern gedacht, die diese Gaben nicht haben, sondern das Einst, da wir sie noch nicht hatten, und das Sonst, das ohne die Erwählung unser Los wäre. Wohl begegnet uns Eph. 2,3 ein antithetischer Seitenblick: wir waren von Natur Kinder des Zornes so wie auch die Übrigen. Paulus spricht hier von einer Liebe von Ewigkeit her, die nicht bloß der Menschheit im Allgemeinen, sondern ganz persönlich denen gilt, in deren Namen er spricht; daß aber das „nicht wie die Übrigen" keiner hochmütigen Regung entspringt, sondern im Gegenteil das demütige Verharren im Gefühl der unverdienten Begnadigung verstärken will, zeigt das beigefügte „Gottes Gabe ist es".

Diese Gedanken des Epheserbriefes sind nicht erst deuteropaulinisch, sondern sie stimmen zusammen mit den klassischen Stellen über die Erwählung im Römerbrief. Es liegt in der Natur der Sache, daß in dem an Unbekannte gerichteten Schreiben von den nähern Umständen bei der Berufung der Adressaten nicht die Rede ist [6]). Ganz allgemein redet der Apostel im ersten Teil des Briefes von der neuen Heilsordnung auf Grund des Glaubens. Auch wo er „wir" sagt, redet er ganz objektiv von der neuen Menschheit der Glaubenden. Die individuelle Frage, woher es kommt, daß wir persönlich am Heil teilhaben, setzt erst Rom. 8,28 mit der erläuternden Apposition zu „denen

---

1) Kol. 1,21f. Zur Exegese der Stelle vgl. oben S. 19 Anm. 10. In 1,27 zeigt der Ausdruck οἷς ἠθέλησεν γνωρίσαι statt des einfachen ἐγνώρισεν, wie es Paulus drauf ankommt, die Kundmachung der Herrlichkeit seines Geheimnisses als Ausführung eines vorher bestehenden Planes zu bezeichnen. Eine individuelle Auslese derer, denen er es offenbaren wollte, ist freilich nicht behauptet. Es heißt nicht: „es ist euch bestimmt, zu den Heiligen zu gehören, die es erfahren", sondern: „euch, die ihr zu den Heiligen gehört, ist es bestimmt."

2) Kol. 3,12. 3) Eph. 1,4f. ἐν ἀγάπῃ verbinde ich mit προορίσας.

4) Eph. 1. 11. 5) Eph. 1. 13f.

6) Zwar ist von der Erwählung der Adressaten auch in dem ebenfalls an persönlich Unbekannte gerichteten Kolosserbrief die Rede; aber da die Gemeinde von einem seiner Mitarbeiter gegründet ist, steht ihr der Apostel doch näher.

die Gott lieben" mit den Worten „die nach dem Vorsatz Berufene sind" ein. Nach der im Zusammenhang auffallenden aktiven Wendung „denen die Gott lieben", kommt es dem Apostel frisch zum Bewußtsein und hat er das Bedürfnis, es eingehend darzulegen, daß nicht unser, sondern Gottes Tun entscheidet. Aber auch hier spricht er rein positiv von dem Heil, dessen er sich mit den Adressaten freuen darf, nicht von den Andern, die es nicht empfangen haben [1]).

Paulus legt den Vorgang der Berufung nach Vorsatz in fünf Stufen auseinander: Gott hat zuvorerkannt, zuvorbestimmt, berufen, gerechtfertigt, verherrlicht. Dadurch sind wir Auserwählte Gottes geworden, sodaß uns nichts von ihm zu scheiden vermag; aus dem Empfang des Erbarmens Gottes folgt als Konsequenz die Entfaltung christlichen Lebens als vernünftigen Gottesdienstes [2]).

Der erste göttliche Akt ist das προγινώσκειν. Es bedeutet nicht nur das Vorauswissen der Bedingungen, die von den Einzelnen erfüllt sein müssen, damit sie die Gnade empfangen könnten. Es ist vielmehr die Rede von ganz bestimmten Personen, die Gegenstand des Vorhererkennens sind. Die Parallele Rom. 11, 2 erlaubt den Schluß, daß es sich um das göttliche Erkennen im Sinn des hebräischen jada' = „sich erwählen" handelt. Das Kompositum προγινώσκειν will nicht nur sagen, daß es vor der Berufung stattgefunden habe — das wäre eine Trivialität — sondern daß es sich um ein Urerkennen handelt. Es liegt dem Apostel daran, daß bei der Berufung nicht ein augenblicklicher Impuls, sondern etwas längst Geplantes zur Ausführung gelangt ist [3]).

---

[1]) Eine sorgfältige Untersuchung verdanken wir K. Müller, Die göttliche Zuvorersehung und Erwählung in ihrer Bedeutung für den Heilsstand des einzelnen Gläubigen nach dem Evangelium des Paulus; Halle 1892. Mit Recht betont der Verfasser, daß der Glaube an den universalen Heilsplan, welcher auf einen neuen Menschheitsorganismus abzielt, Voraussetzung des Erwählungsglaubens ist, daß aber Paulus bestimmt einen auf den einzelnen Gläubigen gerichteten Ratschluß behauptet. Erst auf Grund der Erfahrung, daß er Christus angehört, ist dem Einzelnen die Gewißheit möglich, daß er in Gottes Ratschluß persönlich inbegriffen ist. Die Liebe zu Gott ist Erkenntnisgrund, nicht Realgrund der Erwählung. Die Frage, wieso neben Gottes allgemeinem Heilsrat Gefäße des Zornes übrig bleiben, bleibt unaufgehellt, einen individuellen Verderbensrat Gottes hat Paulus nicht behauptet. Es muß anerkannt werden, daß zwischen dem Gedanken des umfassenden Heilsrates und dem der individuellen Erwählung des einzelnen Gläubigen eine logische Inkongruenz besteht; sie rührt daher, daß der paulinische Gedanke der Erwählung nicht vom Standpunkt Gottes, sondern vom Standpunkt des Menschen, der die ewige Gotteswirkung empfängt, entworfen ist. — Der Mangel der Schrift ist, daß sie sich zu sehr auf die Aussagen des Römerbriefes beschränkt.

[2]) Rom. 12, 1 ff. Aus der Aufforderung, die Konsequenzen der Berufung zu ziehen, darf man nicht den Schluß auf einen „Synergismus" des Paulus ziehen; freilich ist auch der „Energismus", den K. Müller annimmt, zu viel dem Paulus untergeschobene Reflexion. Paulus hat den Gebrauch kräftiger Imperative und die Zurückführung des ganzen christlichen Lebens auf die göttliche Erwählung und die Gabe des Geistes nicht logisch ausgeglichen; er hat dieses Bedürfnis gar nicht empfunden.

[3]) Unerfindlich ist mir, wie B. Weiß sagen kann, der Termin von προέγνω heiße nur „vor ihrer Berufung"; daß προγινώσκειν nur heißen könne „vorhererkennen" ist ein exegetisches Machtwort. Οὓς προέγνω, sagt Weiß, meine solche, bei denen Gott aus der Grundrichtung ihres Herzens schließen konnte, daß sie ihn nach erfolgter Berufung lieben würden. Man kann nicht durch solche Spitzfindigkeiten dem Prädestinationsgedanken ausweichen, dem man dann bei dem folgenden προώρισεν doch nicht entrinnt. Für

Der zweite Akt, προώρισεν, ist mit der Zielbestimmung „zur Gleichgestalt mit dem Bild seines Sohnes“ verbunden, und außerdem ist der Finalsatz: „damit er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern“ beigefügt. Da es im Weltplan eingeschlossen war, daß der Christus in seiner Herrlichkeit von einer Schar jüngerer Brüder begleitet sein sollte [1]), hat sich Gott von Anfang an einen Kreis von solchen Miterben Christi ausersehen, und zwar hat er ganz persönlich bestimmt, wer zu diesem Kreis gehören sollte. „Die er vorausbestimmte, die hat er auch berufen“, kann nichts Anderes heißen, als daß Gottes Vorsatz schon die Individuen bestimmt habe.

Bei dem dritten Akt, dem ἐκάλεσεν, will Paulus natürlich nicht behaupten, daß Alle, die zuvorerkannt und -bestimmt sind, auch schon die Berufung empfangen haben. Er denkt überhaupt nur an die, welche schon in den Kreis der Berufenen eingetreten sind. Für sie hat Gott zum dritten ohne weiteres auch das vierte Glied gefügt: ἐδικαίωσεν. Es bleibt die Frage, ob auch das letzte, ἐδόξασεν, schon der Vergangenheit angehört. Der Leser steht noch unter dem Eindruck der δόξα μέλλουσα ἀποκαλυφθῆναι V. 18 und der ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ V. 21. Er wird darum bei dem ἐδόξασεν V. 30 unwillkürlich an die zukünftige Herrlichkeit denken, und so muß es auch Paulus gemeint haben, sonst müßte er sich ausdrücklich vor Mißverständnis schützen. ἐδόξασεν ist ein prophetischer Aorist, eine triumphierende Anticipation [2]), oder es sagt aus, daß Gott die uns bestimmte Herrlichkeit schon im Himmel für uns bereit hält [3]).

Aus der Erfahrungstatsache der Berufung schließt Paulus mit gleicher Sicherheit rückwärts auf das Vorhererkennen und die Vorherbestimmung wie vor-

---

den sog. intensiven Gebrauch tritt auch Zahn ein, ebenso K. Müller auf Grund seiner Darstellung der Geschichte der Exegese von προγινώσκειν. — Kühl meint, das ὅτι Rom. 8, 29 solle die Tatsache begründen, warum die Gott Liebenden zugleich nach dem Vorsatz Berufene seien; sei in οὓς προώρισεν der Inhalt von τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσι wiederholt, so müsse das προέγνω dem τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν entsprechen. Paulus wolle sagen: die Gott Liebenden sind vorherbestimmt und berufen; dafür setze er das synonyme οὓς προέγνω ein, denn nach 1. Kor. 8, 3 sei die Liebe zu Gott das Merkmal des γνωσθῆναι ὑπὸ θεοῦ. V. 29 wolle das Verhältnis der beiden Dative von V. 28 so erläutern, daß er sage: denn der Gott Liebende reiht sich dem großen Kreis derer ein, welche von Gott von Ewigkeit her als solche, die ihm in Liebe zugewandt sein werden, zuvor erkannt und zuvor anerkannt sind als geeignet zum Heil. Das Kompositum προγινώσκειν im intensiven Sinne sei nicht nachgewiesen; verstehe man es so, so sei προώρισεν kein logischer Fortschritt mehr. Dagegen ist zu sagen: 1) Die Berufung auf 1. Kor. 8, 3 ist unstatthaft; bei den ihm unbekannten Römern konnte Paulus Vertrautheit mit dem dort ausgesprochenen Gedanken nicht voraussetzen; er konnte ihn nicht unausgesprochen lassen, wenn er damit argumentieren wollte. Übrigens ist 1. Kor. 8, 3 γινώσκειν gerade intensiv gebraucht. 2) das Kompositum προγινώσκειν im intensiven Sinn konnte Paulus jederzeit bilden, da dies die κοινή so gut wie unser Deutsch erlaubt. 3) Ein Fortschritt von προέγνω zu προώρισεν liegt freilich vor, denn dieses ist mit συμμόρφους usw. verbunden; dem in Liebe Zueignen folgt die Zielbestimmung des Gleichgestaltetwerdens dem Bild seines Sohnes. So ist Kühls Exegese wohl ein glänzender Einfall, sie läßt sich aber nicht halten.

[1]) Vgl. oben S. 19. [2]) Gegen Zahn z. St.

[3]) Vgl. oben S. 30f. Reitzenstein, Hellenist. Mysterienreligionen, 2. Auflage, pg. 111ff., 212 sucht die ganze Reihe aus Analogien aus der religiösen Mysteriensprache zu verstehen. Nun möchte ich eine Beeinflussung des Paulus durch die religiöse Sprache der Mystik nicht bestreiten. Aber gerade hier vermag mich R. nicht zu überzeugen. Die Parallelen zu dem προέγνω fehlen, die zu προώρισεν und ἐκάλεσεν

wärts auf die Rechtfertigung und Verherrlichung. Das Erlebte ist die Folge eines in die Ewigkeit zurückreichenden Gotteswillens, der in seinen Zielen wieder in die Ewigkeit hinausreicht. Paulus will durch den Rückgang auf die ewige Erwählung und durch den Hinweis auf den geschlossenen und notwendigen Zusammenhang des göttlichen Heilsweges der Hoffnung gewissen Grund geben. Von denen aber, die außerhalb dieses Gnadennexus stehen, spricht er gar nicht. Denn er interessiert sich nicht theoretisch für das Verhältnis zwischen göttlicher Allmacht einerseits, menschlicher Freiheit und Verantwortung anderseits. Er will in seinen Lesern das triumphierende Bewußtsein wecken, daß sie als Auserwählte rufen dürfen: Gott ist für uns! Was er hier ausspricht, ist die primäre religiöse Gedankenreihe des Erwählungsbewußtseins, nicht die sekundäre theologische Reflexion der Prädestinationslehre.

Es ist nötig, sich in diesem Zusammenhang über den Sinn der Stelle Phil. 2, 12f. klar zu werden: „Schaffet euer Heil mit Furcht und Zittern, denn Gott ist der, welcher beides in euch wirkt, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen!" Das Richtige scheint mir hier Ewald getroffen zu haben mit der Beobachtung, daß die Stelle ja an solche gerichtet ist, die gerettet werden (1, 29f.), und der Gedanke ohne weiteres klar wäre, wenn die Sätze umgestellt wären: Gott wirkt in euch das Wollen und Vollbringen; darum schafft euer Heil mit Furcht und Zittern! Die Furcht gilt der Gefahr einer Pflichtverletzung, durch die sie das geschenkte Heil wieder verscherzen könnten. Seid euch der großen Verantwortung wohl bewußt, die euch eure Selbständigkeit in meiner Abwesenheit verleiht! Denn ihr tut es ja nicht mir zuliebe; es ist ja Gottes Werk, er hat euch alles geschenkt, Antrieb und Kraft der Verwirklichung; darum soll es euch doppelt heilig sein. Er wirkt es ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας, zu Gunsten seines göttlichen Ratschlusses, d. h. um die Bestimmung, die er uns gegeben hat, zu verwirklichen[1]). Damit ist zweierlei ausgesprochen: zunächst wieder das Bewußtsein der Erwählung: nicht wir haben unser Heil geschaffen, Gottes souveräner Ratschluß hat es geschenkt. Sodann aber: Dieses Geschenk ist kein character indelebilis. Auch die Genossen einer großen Heilszeit wie der Wüstenwanderung können aus der Gnade fallen[2]). Wenn Gott auf dem edlen Ölbaum natürlich gewachsene Zweige nicht schonte, wie viel weniger wird er dich, der du wider

---

sind sehr viel später (Pausanias, Apuleius); auch wenn man R. die Erklärung des δεδικαίωται Rom. 6, 7 aus der hellenistischen Mystik zugibt, so stößt diese eine Stelle die Beobachtung nicht um, daß der Begriff des δικαιοῦν im Römerbrief vorherrschend unter jüdischen Prämissen steht; nur wo ein zwingender Grund besteht, werden wir von der Annahme dieser Bedeutung abgehen; das ist aber an dieser Stelle nicht der Fall. Damit fällt aber auch der Schluß dahin, daß, wie im hermetischen Mysterium ἐδικαιώθημεν und ἐθεώθημεν sich entsprechen, so auch hier das ἐδόξασεν nach der Analogie eines ἐθέωσεν, das Paulus vermeide, zu verstehen sei. Für den Nachweis der Überzeugung des Apostels, Gegenstand persönlicher Erwählung zu sein, ist übrigens diese Frage irrelevant.

1) Ewald will es vom menschlichen Wohlgefallen verstehen (= das Wirken des als recht Erkannten). Das ist gesucht; εὐδοκία ist der göttliche Ratschluß; wenn es etwas Anderes bedeutet, muß das, wie Rom. 10, 1, angedeutet sein. Es heißt auch nicht: das Wirken dessen, was ihm gefällt, das müßte heißen: κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ. Ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας gehört zu dem Prädikat ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν.

2) 1. Kor. 10, 1ff.

die Natur eingepfropft wurdest, schonen, falls du seine Freundlichkeit mißbrauchst [1]). Man darf also die Erwählung nicht wie eine mechanische Wirkung verstehen und dem Paulus etwas wie einen Heilsfatalismus zuschreiben [2]). Die Botschaft: „Du bist nach Gottes ewigem Ratschluß erwählt" vertreibt wohl den Geist der sklavischen Furcht und gibt die Gewißheit, daß keine Gefahr, die von außen kommt, uns von Gottes Liebe scheiden kann. Aber die Erwählung darf uns nicht über uns selbst beruhigen; sie macht uns nicht zu Automaten, sie enthebt nicht des Schaffens mit Furcht und Zittern, um des Heils nicht zu verfehlen. Das ist der lebendige, undogmatische Sinn des Erwählungsbewußtseins der Geretteten [3]).

b) Die Verworfenen.

Neben der neuen Christusmenschheit besteht aber immer noch die alte Adamsmenschheit, die den Willen Gottes nicht erfüllt. Warum verfällt sie der göttlichen Verurteilung? Weil sie in solidarischer Haftung mit ihrem Stammvater an seiner Sünde teilhat und sich auch individuell aktiv daran beteiligt: auf Grund dessen, daß sie alle gesündigt haben [4]).

Paulus beschränkt sich nicht auf eine allgemeine Charakteristik der Welt der Verlorenen; er bemüht sich auch, die Schuld im einzelnen nachzuweisen. Sie haben sich böswillig der ihnen zugänglichen Wahrheit verschlossen, dieselbe in Ungerechtigkeit darniedergehalten [5]). Wenn Paulus sagt, Gott habe seine ewige Macht und Gottheit der Erkenntnis zugänglich gemacht, damit sie ohne Entschuldigung seien [6]), so heißt das nicht, Gott habe von Anfang an ihre Schuld herbeiführen wollen, sondern er habe es so eingerichtet, daß keine Schuld auf seiner Seite liege, vielmehr, **wenn** eine solche entstehe, dies nur auf ihrer Seite geschehen könne. Freilich schrickt Paulus vor dem Gedanken nicht zurück, daß Gott selbst die Schuld steigere. Hat er zuerst zurückhaltender passivische Wendungen gebraucht: ἐματαιώθησαν, ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία, ἐμωράνθησαν, so geht er doch alsbald zu dem schroffen dreimaligen παρέδωκεν über [7]). Man kann sich fragen, ob Paulus in dieser Verstockung schon die volle Auswirkung des Zornes erblickt oder noch eine endgültige Entladung desselben erwartet. Da wir aber annehmen müssen, daß Kap. 2 von Juden und Heiden die Rede ist [8]), das Gericht der erstern aber noch bevorsteht, so ergibt sich, daß auch diese dem Gerichtstag erst entgegensehen.

Es fehlt bei Paulus jede abgeklärte Theorie über das Verhältnis menschlicher Schuld und göttlicher Bestimmung zum Unheil. Hat er in

---

[1]) Rom. 11, 21 ff.

[2]) K. **Müller** a. a. O. behauptet mit Unrecht die Unwiderruflichkeit der Erwählung. Sie wäre wohl die logische Folge des Erwählungsglaubens, aber faktisch wird sie von Paulus nicht behauptet. Rom. 11, 29: ἀμεταμέλητα . . . ἡ κλῆσις τοῦ θεοῦ sagt bloß, daß Gott seinen Plan nicht revidiere; daß ihn der Mensch durch eigenes Verschulden durchkreuzt, ist damit nicht ausgeschlossen.

[3]) Der Erwähnung bedarf noch die Wendung Phil. 4, 3: ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς. Sie will zunächst nur eine namentliche Aufzählung überflüssig machen und ist bildlich zu verstehen. Aber wenn Paulus sich ihrer bediente, hat er doch der Voraussetzung beigepflichtet, daß im Himmel bestimmt ist, wer den Weg zum Leben finden soll.

[4]) Rom. 5. 12. [5]) Rom. 1, 18. [6]) ibid. V. 20 [7]) ibid. V. 24 ff.

[8]) Vgl. oben S. 8.

Röm. 1 mit dem παρέδωκεν die Mehrung der Schuld auf Gottes Aktivität zurückgeführt, so ruft er im folgenden Kapitel dem tugendstolzen Sittenrichter zu: Du häufest dir das Maß des Zornes auf den Tag des Zorns [1]. In der schwierigen Stelle 2. Kor. 2, 15 ist der Grundgedanke deutlich erkennbar: wir, d. h. Paulus und seine Mitarbeiter, sind den Verlorenen ein Geruch des Todes zum Tode, den Geretteten ein Geruch des Lebens zum Leben; d. h. das Evangelium, indem es auf der einen Seite Glauben weckt und Leben erzeugt, mehrt auf der andern Seite Schuld und Verderben. Es ist seine Wirkung und damit auch Gottes Wille, daß durch seine Verkündigung das Gute und das Böse gesteigert wird; Schuld liegt bei den Verlorengehenden also vor. Aber bald nachher, 2. Kor. 4, 4 wird sie dem „Gott dieses Äons" zugeschrieben, der den Sinn der Ungläubigen verblendet hat, sodaß die Lichtstrahlen des Evangeliums nicht eindringen können. In 1. Theff. 5 werden Söhne des Lichts und solche der Finsternis einander gegenübergestellt, ohne daß gefragt wird, warum die einen dieses, die andern jenes sind. Es wäre falsche Konsequenzmacherei, aus V. 9: „Gott hat uns nicht zum Zorn bestimmt, sondern zum erworbenen Heilseigentum", herauszulesen, daß Gottes Vorsatz die Andern zum Zorn bestimmt habe. 2. Theff. 2, 10 ff. nennt als Schuld der Verworfenen, daß sie keine Liebe zur Wahrheit in ihr Herz aufnehmen und deshalb dem Betrug des Antichrists zum Opfer fallen; im gleichen Atemzug sagt aber Paulus, daß Gott selbst ihnen eine Kraftwirkung der Verirrung schickt, auf daß sie der Lüge glauben und gerichtet werden [2]. Also kein Versuch, menschliche Schuld und göttliche Verstockung voneinander zu sondern [3]; man kann vielleicht sagen, der Anfang sei menschliche Schuld; was Gott tut, sie zu steigern, sei mehr ein Bindeglied zwischen Schuld und Gericht; aber es scheint mir, schon dadurch sei dem Apostel zu viel Reflexion über diese Frage untergeschoben.

Ein Streifen des Gedankens einer Bestimmung zum Bösen ist es, wenn Paulus 1. Kor. 2 davon spricht, wie die Auswahl der Törichten, Schwachen und Unansehnlichen dazu dienen soll, die Weisen, Starken und Ansehnlichen zu Schanden zu machen. Deutlicher ist er in der Beurteilung des Gesetzes als Mittel, die Schuld zu steigern und die wahre Natur der Sünde zu entlarven [4]. Gott selbst hat die Krisis befördert, um die Lösung herbeizuführen, und diese Absicht muß über allen denen wirksam gedacht werden, die unter der alten Ordnung standen oder noch stehen. So hat Gott selbst Israel den Geist der Berückung gegeben und alles unter den Ungehorsam beschlossen, damit er sich Aller erbarme [5].

---

[1] Röm. 2, 5.

[2] Vielleicht hat Paulus hier an die Szene 1. Kön. 21 gedacht, wo ein Lügengeist zu allen Propheten außer Micha geschickt wird. Auch Jes. 6 kann ihm vorschweben; beide Stellen würden ihm dann als Weissagung auf diese letzten Dinge gelten.

[3] Die etwas nachhinkende Wiederholung des logischen Subjektes der ganzen Periode V. 12: ἅπαντες οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ ἀλλ' εὐδοκήσαντες τῇ ἀδικίᾳ nimmt die Begründung in der menschlichen Schuld nochmals auf; alles ein Zeichen, wie Paulus daran liegt, die beiden Momente festzuhalten, die er doch nicht in eine logisch einwandfreie Beziehung zueinander zu bringen vermag. Über 1. Theff. 2, 16, das nicht einen göttlichen Zweck angibt, vgl. oben S. 28.

[4] Röm. 7, 13. Gal. 3, 22. [5] Röm. 11, 8. 32.

Eph. 2, 1 ff. wird die sündige Verfassung der Heidenwelt, die als Naturzustand beschrieben wird [1]), auf den „Herrscher der Gewalt in der Luft" zurückgeführt; von ihm geht der Geist aus, der jetzt unter den Söhnen des Ungehorsams wirksam ist. Sofort werden aber diese wieder als Menschen bezeichnet, die den Begierden ihres Fleisches folgen und von ihren Einfällen getrieben werden. Eph. 4, 18 wird ihr verkehrter Wandel von der Unwissenheit, die unter ihnen herrscht, der Verstocktheit ihres Herzens, der Verfinsterung ihres Gemüts, also einem Zustand, dem sie ohne ihr Zutun unterworfen sind, abgeleitet, und gleich nachher wird ihnen vorgeworfen, daß sie sich selbst den Werken der Unreinheit hingegeben hätten, d. h. die Ursache wird in einer verkehrten menschlichen Aktivität gesucht. Kurz, eine überlegte Darstellung des Verhältnisses von menschlicher Schuld, natürlicher Anlage, dämonischer Verführung, göttlicher Bestimmung, Verstockung und Strafe hat Paulus nicht gegeben; deshalb nicht, weil er als Seelsorger spricht und die verschiedenen Motive anwendet, wie es sich psychologisch ergibt, ohne sich um eine logisch widerspruchslose Geschlossenheit seiner Gedanken zu kümmern.

c. Das Problem der Prädestination.

Aber die Frage, woher es denn kommt, daß die Einen erwählt sind, die Andern verworfen, läßt sich doch nicht abweisen. Es geht nicht an, bei der bloßen Tatsache stehen zu bleiben ohne den Versuch, sie auch zu erklären.

Wenn Paulus Heilsgeschichte darlegt, rechnet er mit kollektiven Größen, mit Israel und Heidenwelt, mit alter Adams- und neuer Christusmenschheit. Diese Denkweise, in die wir uns versetzen müssen, um Paulus zu verstehen, hat ihre Wurzeln in der jüdischen Eschatologie. Aber die Missionspraxis zeigt, daß es unter Juden wie Heiden Empfängliche und Unempfängliche gibt, und daß sich diese beiden Gruppen nicht mit sittlichen und religiösen Kategorien nach altem Maßstab decken. Es gibt — das allein beschäftigt zunächst den Apostel — zweierlei Abrahamskinder: solche nach dem Fleisch und solche nach dem Geist; diese letzteren allein tragen die Kontinuität des Gottesvolkes und sind Empfänger der Verheißung [2]).

Woher kommt es nun, daß der Eine bloß zum Israel nach dem Fleisch, der Andere zum Israel nach dem Geist gehört? Es geschieht von Anfang an nach einer auf Vorherbestimmung beruhenden Auswahl, die ihre Ursache

---

[1]) τέκνα φύσει ὀργῆς.

[2]) Erst nach Abschluß meiner Untersuchung lernte ich die Schrift von E. Weber, Das Problem der Heilsgeschichte nach Rom. 9—11, Leipzig 1911, kennen. Der Verfasser hat durchaus recht mit seiner Kritik einer rein prädestinatianischen und einer indeterministischen Exegese und mit seiner Ergänzung der heilsgeschichtlichen Erklärung durch eine praktisch-aktuelle. Einleuchtend ist seine Darlegung des Gedankenganges und speziell sein Nachweis der Bedeutung von Kap. 10 im Zusammenhang des Ganzen. Aber es scheint mir, er habe das Gewicht der eigenen Verschuldung Israels innerhalb der paulinischen Beweisführung doch unterschätzt, und an dem Punkt, dem ich in meiner Untersuchung hauptsächlich nachgehe, dem Wechsel individueller und kollektiver Betrachtung, ist er vorbeigegangen. Darum ist seine Formulierung pg. 26 unrichtig: „Es handelt sich nicht um die dogmatische Frage nach der Begründung des verschiedenen Geschickes der Einzelnen in Gottes ewigem Rat, sondern um das heilsgeschichtliche Problem des Unglaubens Israels." Gerade in dem Nebeneinanderhergehen beider Probleme liegt die Schwierigkeit für das Verständnis der Kapitel 9—11.

nicht in menschlichen Werken, sondern allein in dem berufenden Gott selbst hat [1]). Das Beispiel von Isaak und Ismael, noch deutlicher dasjenige von Jakob und Esau, die doch unter denkbar gleichartigsten Verhältnissen geworden sind und noch keine Gelegenheit gehabt hatten, etwas Gutes oder Böses zu tun, zeigt unwiderleglich, wie eine völlig überlegene, durch kein menschliches Verhalten beeinflußte göttliche Willensentscheidung schon vor der Geburt bestimmt, auf welche Seite ein Mensch gehört [2]). Ist das gleich bei den ersten Generationen so gewesen, so ist das offenbar ein heilsgeschichtliches Gesetz und gilt auch heute noch [3]). Aber gerade diese Regel des göttlichen Heilswirkens ruft der Frage, ob denn Gott ungerecht sei [4]), und damit setzt die Erörterung des eigentlichen Prädestinationsproblems ein.

Nun behauptet die von Weber so genannte heilsgeschichtliche Auffassung, deren Hauptvertreter Zahn ist, diese ganze Erörterung habe mit der Frage nach der Seligkeit der Personen nichts zu schaffen, sondern es handle sich um Erwählung und Berufung bestimmter Personen zu einem besonderen heilsgeschichtlichen Beruf und einer damit gegebenen Sonderstellung unter den Menschen [5]). Für diese Güter sei die absolute Unabhängigkeit von moralischen Qualitäten behauptet, während nach Röm. 2, 6 ff. die Entscheidung über das Endschicksal „nach den Werken" erfolge. Dagegen ist zunächst zu sagen, daß dieses Argument von der Voraussetzung der systematischen Geschlossenheit der paulinischen Gedanken ausgeht, die eben nicht vorhanden ist. Es ist aber auch sachlich unzutreffend, da ja Erwählung und Verwerfung eben vor der Möglichkeit von Werken stattfinden. Gerade der auf Erwählung beruhende Anteil an der Erlösung schafft erst jene „Beharrlichkeit guten Werkes", die nach Kap. 2 im Gericht entscheidet [6]). Die Trauer des Apostels, von der er eingangs der ganzen Erörterung spricht, gilt deutlich nicht allein Israels verlorener Stellung in der Heilsgeschichte, sondern seinem Verlust am Heil selbst. Wenn er verworfen sein möchte, um seinen Stammesgenossen die Teilnahme am Heil verschaffen zu können, so ist damit ausgesprochen, daß sie eben vom Heil ausgeschlossen sind. Das Gotteswort, das Paulus als nicht hingefallen betrachtet, faßt all das zusammen, was er V. 4 als Prärogative Israels aufgezählt hat, und das ist eben Heil. Davon stellt er die Frage, ob es dem Volk Israel verloren gehe. Wenn es sich nicht um das Heil im eigentlichen Sinne handelte, so hätte auch das: „was tadelt er dann noch?", das sich doch auf die Verantwortung im Gericht bezieht, keinen rechten Sinn. Es ist die Rede von ὀργή, ἀπώλεια, δόξα, (V. 22 f.) von der göttlichen Adoption (V. 26), von σωθῆναι (V. 27), von Erlangen der Ge-

[1]) Röm. 9, 11 f. [2]) ibid. V. 7 f. 10 f.

[3]) ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένῃ. V. 11. [4]) ibid. V. 14.

[5]) So auch K. Barth, Römerbrief 1. Aufl.: „Es handelt sich nicht um eine Würdigung oder Nichtwürdigung der einzelnen Menschen, es handelt sich auch nicht um ihre persönliche „Seligkeit", sondern um ihre Eignung und Auswahl zur Begründung des Gottesstaats, bei der ihre menschliche Qualität als solche und ihr persönliches Los als solches keine Rolle spielen dahingestellt bleiben."

[6]) V. 7: ὑπομονὴ ἔργου ἀγαθοῦ. Ich kann mich der Meinung nicht anschließen, daß die ganze Ausführung von Röm. 2 über das Gericht nur hypothetischen Charakter habe. Es handelt sich nicht um etwas, das durch Christi Tod und Auferstehung aufgehoben wird, sondern um ein mit feierlicher Wucht verkündetes unumstößliches Grundgesetz der moralischen Weltordnung Gottes.

rechtigkeit und Bestehen im Gericht (V. 30). Daran scheint mir Zahns Auffassung zu scheitern [1]).

Das Interesse des Apostels haftet, wie Kühl richtig betont, nicht an der quantitativen Beschränkung des göttlichen Tuns auf einen bloßen Bruchteil des leiblichen Abrahamssamens, sondern an seiner qualitativen Beschreibung als eines Handelns, das einem unbedingt freien Vorsatz entspringt. Ferner ist zu beachten [2]), daß dem Apostel die Berufung der Kinder der Verheißung zum Heil als das große Wunder erscheint, das der Motivierung bedarf; die Verwerfung der großen Masse ist Voraussetzung (Kap. 1—3). Aber damit ist doch das Problem nicht erledigt, wie es denn mit den einzelnen Individuen, d. h. in concreto den Zeit- und Volksgenossen des Apostels steht, die nicht Gegenstand der göttlichen Gnadenwahl sind, für die also Heil oder Unheil, Herrlichkeit oder Verderben in Frage steht. Dieses Problem drängt sich neu auf und spitzt sich zu der bedrückenden Frage zu: besteht denn bei Gott Ungerechtigkeit?

Zunächst führt Paulus nur Beispiele an, die es bestätigen, daß sich Gottes Handeln mit uns Menschen nach dem Gesetz einer Vorherbestimmung nach Auswahl vollzieht, nämlich

1) das Wort an Mose: „Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und weß ich mich erbarme, deß erbarme ich mich"; das sind Gottes ipsissima verba, darin drückt sich sein Wesen aus;

2) das Wort an Pharao: „Eben dazu habe ich dich erweckt (und dieses Erwecken ist, wie gleich nachher gesagt wird, ein Verstocken), um an dir meine Macht zu zeigen, und damit mein Name auf der ganzen Erde verkündigt werde." Zunächst liegt der Ton darauf, daß Gott damals schon nach völlig freiem Ermessen dieselbe Verstockung gewirkt hat, die sich jetzt beim Großteil des Israel nach dem Fleisch vollzieht. Aber es wird auch schon andeutend der später ausgeführte Gedanke eingeflochten, daß dieses Verfahren keine übelwollende Absicht verfolgt, sondern das große und heilsame Ziel der Offenbarung seiner Macht und des Preises seines Namens. Ein solcher Triumph Gottes ist der Seinen Seligkeit.

Aber damit ist das Problem immer noch nicht gelöst, aufs Neue stellt es peinliche Fragen: Hört da nicht alle Verantwortlichkeit auf? Wird da der Mensch nicht zum willenlosen Werkzeug der göttlichen Willkür? Die Antwort lautet:

1) Es gehört sich gar nicht, so zu fragen, es widerstreitet dem Kreaturgefühl: „Sagt auch der Ton zum Töpfer: warum hast du mich so gemacht?" Vielmehr gebührt sich ein demütiges Verstummen vor der Unerforschlichkeit des göttlichen Ratschlusses; dieses Verstummen müssen wir aber auch bei dem, der in den Propheten, ihrer Gedanken- und Stimmungswelt lebt, als Hochgefühl im Schauer vor der überschwänglichen Größe Gottes verstehen — das mysterium tremendum ist auch das fascinosum.

---

[1]) Vgl. auch Weber pg. 30: „Wäre der Schmerz des Apostels natürlich, wenn nicht das scheinbar unentrinnbare Geschick ewiger Verlorenheit vor seiner Seele stände?" pg. 31: „Der entscheidende Gedanke: es handelt sich bei all dem gar nicht um das ewige Geschick, wäre ganz verhüllt. So wie Paulus wirklich vorgeht, steht das Problem der ewigen Verlorenheit des ungläubigen Israel über dem ganzen 9. Kapitel." Ebenso K. Müller pg. 16f.

[2]) Diesen Punkt finde ich auch bei Weber betont.

2) Schließlich hat Alles, wie schon das Wort an Pharao merken ließ, den positiven Zweck, daß er den Reichtum seiner Herrlichkeit kund tue über die Gefäße des Erbarmens, die er zuvor zubereitet hat zur Herrlichkeit. Für das Verständnis der dunkeln Stelle V. 22 f. ist der Nachweis von Kühl überzeugend, daß sie sich auf das Beispiel von Pharao zurückbezieht und die einzelnen Aussagen von V. 22 diejenigen von V. 17 wieder aufnehmen, sodaß zwischen beiden Versen eine exakte Parallele besteht. Beim Beispiel von Pharao hat Gott diesem Gefäß des Zornes eine Zeitlang freien Spielraum gelassen, seinen Widerstand langmütig ertragen, um zuletzt einerseits seinen Zorn über ihn zu bringen und so seine Macht zu offenbaren, andererseits durch die Rettung Israels seine Gnade zu zeigen und seinen Namen in der ganzen Welt zu verherrlichen. So hat auch heute sein Verstocken denselben Zweck: eigentlich hätte er die Gefäße des Zorns schon längst dem verdienten Gerichte übergeben können; aber in der Absicht, seinen Zorn zu offenbaren und seine Macht zu zeigen, hat er in Langmut sein Vorhaben aufgeschoben und ihnen eine Zeitlang freien Spielraum gelassen, um das Vorhaben dann am Ende der Zeiten zugleich mit der Offenbarung seiner Herrlichkeit auszuführen, damit dann der Reichtum seiner Herrlichkeit und die Größe seines Triumphes umso herrlicher werde [1]). Die Offenbarung seines Zornes besteht eben in der gegenwärtigen Verstockung [2]). „Gott wollte diese Zeit seiner Langmut ausnutzen, um gerade durch die Verstockung Israels, wieder wie einst bei Pharao, seinen Namen auf der ganzen Welt kund werden zu lassen. In alle Lande ließ er die Botschaft seines Evangeliums hinaustragen, um in aller Welt an den Gefäßen, die sich der Alleinwirksamkeit seiner Gnade unterwerfen und so für die Aufnahme seines Erbarmens geschickt zeigen würden, den Reichtum seiner Herrlichkeit kund zu tun, für die er sie tüchtig gemacht hatte" (Kühl). So sind die Gedanken der heilsgeschichtlichen Perspektive von Kap. 11 hier schon angedeutet.

Also hat das Verstocken den heilsgeschichtlichen Zweck, das Erbarmen um so überwältigender zum Ausdruck zu bringen. Das Gute braucht das Böse zum Kontrast, existiert nur im Gegensatz gegen das Böse, und dieses ist dazu da, daß in seiner Überwindung das Gute sich entfalte und offenbare. Die ganze Auswirkung des Bösen wird von Gott ertragen, weil sie seinem letzten Zweck, dem Triumph des Guten, dienen soll. Der Zorn, die gegen das Böse gerichtete Energie Gottes, ist ein unabtrennbares Stück seiner anbetungswürdigen Heiligkeit. Über solchen Gedanken vergißt aber Paulus, daß er ja von der Sorge um diejenigen ausgegangen ist, an denen sich diese Verstockung vollzieht; die Verstockung, die eben Ertragen von Gottes Zorn

---

[1]) Diese Exegese macht auch die sprachlich gewaltsame konzessive Fassung der Partizipialkonstruktion von θέλων ἐνδείξασθαι . . . . (Lipsius, B. Weiß) unnötig. Auch von einer Umwandlung der Gefäße des Zorns in solche des Erbarmens, die Beck annimmt, müßte etwas gesagt sein. Es handelt sich unverkennbar um zwei verschiedene Gruppen von Menschen, deren Bestimmung zur einen oder andern Seite von Anfang an feststand (siehe das προητοίμασεν). Als letzte Perspektive besteht freilich auch die Rettung der Zornesgefäße; aber davon ist hier noch nicht die Rede, zunächst haben sie den Zorn auszukosten. Vgl. unten S. 49 ff.

[2]) Gerade wie in Kap. 1 die Strafe für die Blindheit gegenüber der universalen Offenbarung der ewigen Kraft und Gottheit in Verstockung besteht und darin eine Offenbarung des göttlichen Zornes (1, 18) erkannt wird.

und Verderben bedeutet. Sein Herz und Temperament verweilt nur bei dem Reichtum des begnadigenden Erbarmens Gottes; der Triumph seiner Herrlichkeit ist ein seliges Endziel, über dessen Anschauen die Herzenstrauer um die Gefäße des Zornes in den Hintergrund tritt. Paulus hört im Geiste nur noch die Dankeshymnen der Gefäße des Erbarmens, deren Beseligung noch wunderbarer wird durch den Gedanken, daß Gott sie zum voraus zur Teilnahme an seiner Herrlichkeit bereitet hat. Ja, noch höher steigt der Jubel, wo Paulus hinzufügt: dazu gehören auch wir! Diese ganze unergründliche Weisheit des schlechthin Überlegenen zielt auch auf unser Heil ab, und das Hoseazitat hebt nochmals einerseits das Unverdiente dieser Rettung hervor, anderseits begründet es diesen Rettungsakt noch tiefer, indem es ihn als prophezeit und damit als vorzeitliche Absicht Gottes bezeichnet. So wird das individuelle Problem durch die Einspannung in den heilsgeschichtlichen Rahmen beseitigt — man kann nicht sagen gelöst. Daß Paulus von der Sorge um das Schicksal von Einzelnen ausgegangen ist, zeigen die Worte: ὃν ἂν ἐλεῶ, ὃν ἂν οἰκτείρω, die nur heißen können: ich erbarme mich des Einzelnen, bei dem es mir beliebt; und dieser Grundsatz wird V. 18 wiederholt; dasselbe liegt in der Frage des Gefäßes: warum hast Du mich also gemacht? Dabei schrickt der Apostel auch vor dem harten „bereitet zum Verderben" nicht zurück [1]). Es ist ihm aber erträglich, weil dieses Individuelle in die universale heilsgeschichtliche Perspektive gerückt ist, weil es zuletzt doch der Verherrlichung des göttlichen Namens dienen soll. Der verschwiegene Hauptsatz zu V. 22 kann nichts anderes sagen wollen als: so ist alles menschliche Räsonnieren schlechterdings ausgeschlossen [2]).

Wohl ist direkt nicht von göttlicher Vorherbestimmung, sondern einfach von Verstocken und Erbarmen die Rede. Aber der Gedanke, daß die freie göttliche Wahl schon vor der Existenz des Einzelnen, wahrscheinlich schon vor dem Anfang aller menschlichen Geschichte liegt, ist in dem Wort προητοίμασεν gegeben, dem logisch und darum auch zeitlich das κατηρτισμένα entspricht.

Schon in den Zitaten von V. 25 an zeigt sich, wie sich an Stelle der Frage: warum wird der Einzelne geschaffen zum Gefäß des Zornes oder des Erbarmens? durch die heilsgeschichtlich orientierte Antwort unmerklich die andere Frage untergeschoben hat: warum ward Israel verstockt? In der gegenwärtigen Heilszeit, wo Gott doch nichts unversucht gelassen hat, sein Evangelium den Herzen nahe zu bringen — „damit sie ohne Entschuldigung

[1]) Freilich macht sich eine gewisse Scheu, die Konsequenz in ihrer ganzen Härte zu ziehen, in dem Umstand geltend, daß sich Paulus das eine Mal passivisch: κατηρτισμένα, das andere Mal aktivisch: προητοίμασεν ausdrückt; das geschieht freilich unbewußt. K. Müller pg. 17 meint, die Verlorenen hätten eine Zurüstung zum Verderben erfahren; von wem, bleibe Geheimnis, wie 1. Kor. 1, 18, 2. Kor. 2, 15; vielleicht nach 2. Kor. 4, 4 der Satan. Aber da doch der ganze Abschnitt von Gottes Tun handelt, ist das nicht anzunehmen. Eine solche Beschränkung des göttlichen Heilswillens durch dämonische Aktivität müßte, wenn Paulus darin eine Lösung des Problems fände, deutlicher ausgesprochen sein.

[2]) Man hat das Kapitel die paulinische Theodizee genannt; diese Bezeichnung mag gebraucht werden; nur darf man nicht übersehen, wie diese Theodizee gerade darin besteht, daß jede Beurteilung Gottes vor einem menschlichen Forum, nach menschlichen Maßstäben abgelehnt und der Triumph der überlegenen, von keinen menschlichen Ansprüchen und Bedingungen gebundenen göttlichen Herrlichkeit als der einzige Maßstab anerkannt wird, nach welchem menschliche Erwägung zu urteilen hat. An Stelle der Betrachtung a parte hominis tritt diejenige a parte Dei.

eien", könnten wir auch hier im Sinne des Apostels beifügen —, wo man weder in den Himmel emporsteigen muß, um den Messias herunterzuholen, noch in den Hades hernieder, um ihn heraufzuführen, wo vielmehr das Wort des Glaubens nahe ist im Herzen und im Munde, wo Gottes Boten in alle Welt ziehen — in einer solchen Zeit ist das doppelt unbegreiflich. Die subjektive Schuld Israels ist natürlich vorhanden; sie besteht in der religiösen Blindheit, im Streben nach eigener Gerechtigkeit, im Suchen persönlicher Befriedigung von der eigenen Vortrefflichkeit. Aber eben diese Schuld ist ja das große Rätsel: Israel in Unglauben, trotzdem es ihm Gott an Gelegenheiten, zum Glauben zu gelangen, nicht hat fehlen lassen! Man kann daraus nur schließen, daß Gott selbst diese Verstockung Israels gewollt hat. Warum aber hat er sie gewollt? Etwa deshalb, weil er sein zuvorerkanntes Volk verstoßen hat, weil er seiner ursprünglichen Heilsabsicht gegenüber seinem Volk untreu geworden ist? Nein, denn wenn das sein Wille gewesen wäre, so hätte er doch nicht mit solchen „Vollblutjuden" wie der Apostel selbst einer ist, Ausnahmen gemacht. Zeigt denn nicht schon die alttestamentliche Heilsgeschichte, insbesondere die Elia-Episode, daß Gott immer Minderheiten zu Organen seiner Pläne gemacht hat? Wenn also jetzt wieder ein solcher „Rest nach Auswahl" seine Sache trägt, so geschieht damit nichts Sonderliches; es ist ganz normal und entspricht einem heilsgeschichtlichen Gesetz. Gott hat tatsächlich die Verstockung der Majorität selbst herbeigeführt, und das konnte er tun, weil sie nicht definitiv, weil sie nicht ein heilsgeschichtliches Ziel, sondern bloß ein Weg, eine Episode war. Die Welt ist ja noch nicht fertig, der Eindruck des Augenblicks ist kein Letztes und Unabänderliches, Gott wird sein letztes Wort erst sprechen. Der Augenschein der ewigen Verwerfung, der aus der Tatsache der gegenwärtigen ungläubigen Verstockung sich ergab, war ein böser Alp, der mit der Frage μὴ ἔπταισαν ἵνα πέσωσιν, sollen sie denn ewig unerquickt im Staube liegen bleiben? und mit dem aufatmenden: das sei ferne! zu weichen beginnt und nun Schritt für Schritt abgeschüttelt wird, je weiter und heller die heilsgeschichtliche Zukunftsperspektive sich öffnet.

Bei diesem ganzen Gedankengang dominiert die kollektive Betrachtung; Paulus rechnet mit den heilsgeschichtlichen Gesamtbegriffen Israel, resp. „Rest" und Heiden. Aber sie ist beständig von der individuellen durchsetzt. Denn im Hintergrund steht immer die Unterscheidung eines Israel nach dem Fleisch und eines solchen nach dem Geist, und Paulus hat immer die Volksgenossen im Sinn, die in unbegreiflicher Verblendung ihn und sein Evangelium aus der Synagoge ausschließen. Ob gläubig oder ungläubig, nicht ob Jude oder Heide, das ist die entscheidende Frage [1]); mit ihr wird aber die kollektiv-heilsgeschichtliche immer wieder durchbrochen. Dieses Interesse am Einzelnen spielt auch in die Erörterung des 11. Kap. beständig hinein, so wenn Paulus am Beispiel der eigenen Person nachweist, daß die Verwerfung unmöglich Israel in seiner Totalität treffe. Wenn der Rest ein solcher nach Auswahl ist, so sagt das, daß Gott Einzelne bestimmt habe, demselben anzugehören; wann diese Auswahl stattgefunden habe, sagt Paulus freilich nicht, weil sein

[1]) Darum setzt auch Paulus Röm. 10, 11 vor das Zitat ὁ πιστεύων ἐπ αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται ein πᾶς mit der Begründung, daß das Wort ganz allgemein gelte und zwischen Juden und Heiden keinen Unterschied zulasse.

Interesse sofort wieder dem Ganzen zueilt. Auch die Anrede des einzelnen Heidenchristen, die Warnung vor falscher Sicherheit, die an ihn gerichtet wird, ist eine Rückkehr zur individuellen Betrachtungsweise. Aber im ganzen kann man doch sagen, daß das individuelle Problem, das durch den Begriff des Restes wieder neu eingeführt war, das Problem, warum denn die Einen zur Majorität, die Andern zum Rest gehören, durch die kollektiv-heilsgeschichtliche Betrachtungsweise beantwortet wird, die im Unglauben der Juden das Mittel sieht, dem Evangelium zu den Heiden den Weg zu bahnen und im Glauben der Heiden den Weg zum schließlichen Heil Israels eröffnet findet.

Bei diesem Sachverhalt ist es kein Wunder, daß am Schluß die Frage offen bleibt, was denn mit den Einzelnen, Juden wie Heiden, geschehen wird, die vor diesem Abschluß der Heilsgeschichte schon gestorben sind. Rom. 11 sagt nur, wie Jülicher mit Recht hervorhebt, daß diejenigen, die am Ende der Zeiten Israel und Heidenwelt bilden, das Evangelium annehmen und das Heil erlangen werden. Über die, welche im Herrn entschlafen sind, gibt Paulus an andern Stellen beruhigende Zusicherungen; aber über die, welche ferne vom Herrn gestorben sind, sagt er nichts. Die bange Zweifelsfrage: besteht denn bei Gott Ungerechtigkeit? ist verscheucht, und die Antwort ist der enthusiastische Lobpreis der Weisheit Gottes, deren Wege in Leben und Seligkeit enden, und es scheint, als ob die mitfühlende Sorge um das ewige Geschick der Einzelnen, mit der Paulus angehoben hat, von den triumphierenden Schlußakkorden völlig übertönt sei — bei ihm; aber nicht bei uns [1]).

Jülicher meint, das Heil erstrecke sich bei Paulus nur auf die, welche die Parusie erleben; von den vorher Verstorbenen nehme der Apostel an, daß sie endgültig vernichtet werden. Das kann nicht mehr als eine Vermutung sein, und ich kann ihr nicht beipflichten, glaube vielmehr, daß Gründe zu der Annahme vorliegen, Paulus habe im Heil schließlich Alle, auch die einstigen Gefäße des Zornes eingeschlossen [2]); „Zorn und Verderben" würden dann wohl ein Urteil vor Gottes Richterstuhl bedeuten, nicht aber ein ewiges Schicksal.

Zunächst möchte ich darauf hinweisen, daß sich Paulus nirgends bei einer Ausmalung des Verderbens aufhält, nirgends „die Hölle heiß macht".

---

[1]) Weber pg. 93 meint, bei allen solchen Fragen empfinde man wohl mehr oder minder stark etwas von dem Eindruck, man dürfe sie an die Worte des Paulus gar nicht heranbringen. Das mit unmittelbarem Geistesblick geschaute Bild von dem Ende der Geschichte, da zu der bekehrten Heidenwelt auch ein endlich sich bekehrendes Israel tritt, liege jenseits solcher nüchternen Einzelfragen. Das kann für Paulus selbst sehr wohl zutreffen. Aber solche Erwägungen nehmen uns nicht den Eindruck von einem ungelösten Rest, dessen Fragen durchaus nicht so nüchtern sind, weder solche der gelehrten Exegese noch solche unerlaubter Neugier, sondern ewige Probleme des Glaubens. Die heilsgeschichtlich-kosmische Perspektive ist sicher heute wie zu des Apostels Zeit eine Befreiung von individualistischer Kleinlichkeit und Ängstlichkeit, und die in ihr sich auswirkende Zukunftszuversicht macht manche ungelöste Fragen individueller Führung erträglich. Aber hier ist sicher eine Stelle, wo das Weiterfragen nicht verboten werden kann. Den ungelösten Rest gibt auch K. Müller zu.

[2]) Nach Eph. 2, 3 waren ja auch wir einst Gefäße des Zornes; diese Eigenschaft ist also nach dieser Stelle nicht unabänderlich. Freilich ist diese Stelle insofern singulär, als Paulus sonst von einer solchen Umwandlung als Vorgang der Vergangenheit nicht spricht. Wenn man auf Grund dieser Abweichung aber Eph. 2, 3 Paulus absprechen will, so geht man von der falschen Voraussetzung der Widerspruchslosigkeit des Apostels aus.

Mit einer gewissen Breite schildert er die schon vorliegende Offenbarung des göttlichen Zornes über die sündige Welt, nicht aber die zukünftige; Zorn und Grimm, Trübsal und Bedrängnis steht denen bevor, die Böses vollführt haben[1]); mehr ins Detail geht er nicht. Man muß jüdische Apokalypsen lesen, um zu sehen, wie wenig selbstverständlich das ist.

Es erscheint mir auch an sich als das Wahrscheinlichste, daß Paulus das, was er als πᾶς Ἰσραήλ bezeichnet, das in seiner Gesamtheit gerettete Volk, wenn seine Phantasie es sich am Ende der Tage auftretend vor Augen stellt, nur als die Gesamtheit seiner Glieder in Vergangenheit und Gegenwart umumfassend denkt[2]). Wenn er argumentiert: wenn ihr (der Juden) Fall der Reichtum der Welt ist, und ihre Beeinträchtigung der Reichtum der Heiden, was wird dann erst ihr volles Heil bedeuten? so muß das mehr sein als bloß das Heil Einzelner, das ja schon aus ihrer Beeinträchtigung entspringt; es kann nur das Größte und Überschwänglichste sein, was sich denken läßt, das Heil der ganzen Welt[3]). Und wenn Gott Alle unter den Unglauben beschlossen hat, damit er sich Aller erbarme, so wird das nur die Gesamtheit aller Juden und Heiden, auch der vor der Parusie verstorbenen sein können, denn gerade sie waren ja unter den Unglauben beschlossen. Auch Rom. 5, 18 stellt mit aller Bestimmtheit der Universalität des göttlichen Verdiktes die Universalität des Heils gegenüber: zu allen Menschen kommt es. Wenn Paulus sonst in dem Kapitel von der Vielheit, οἱ πολλοί, gesprochen hat, die zu den beiden einzelnen Repräsentanten, Adam und Christus, in Gegensatz tritt, so macht doch dieses zweimalige πάντας sicher, daß die Vielheit auch eine Gesamtheit ist. Im gleichen Sinn ist auch 1. Kor. 15, 22 zu verstehen: Wie in Adam Alle sterben, so werden in Christus Alle lebendig gemacht werden. Wenn im folgenden V. 27 betont wird, daß Gott schlechthin alles außer Gott selbst unter seine Füße tun werde, so kann V. 22 nicht auf die dann Lebenden beschränkt werden; auch wäre das Wort ζωοποιηθήσονται schlecht gewählt, wenn es sich bloß um die Verwandlung der die Parusie Erlebenden handelte; alle seine Geschöpfe, auch die einst gelebt haben, müssen gemeint sein; sonst wäre ihm nicht alles untertan.

---

[1]) Rom. 2, 9.

[2]) An sich richtig ist Zahns Bemerkung, daß τοὺς πάντας (11, 32) nicht schlechthin Alle, sondern alle, von denen vorher die Rede war, bezeichne. Aber das beweist nichts, weil vorher vom πλήρωμα der Juden und Heiden die Rede war; das ist doch nichts anderes als die Gesamtheit aller Menschen. Richtig Lipsius: „Ist auch der Ausdruck τοὺς πάντας zunächst durch den Gegensatz von Juden und Heiden bestimmt, so wäre es doch willkürlich, von den Einzelnen abzusehen und das so deutlich als möglich ausgesprochene τοὺς πάντας nur auf die beiden Klassen von Juden und Heiden zu beziehen, mit Vorbehalt der Verwerfung von so und so vielen."

[3]) Sehr gut spricht das K. Barth a. a. O. pg. 340 aus: „Mit dem wieder in die Geschichte eingetretenen Ganzen werden auch die ihm eingegliederten Einzelnen die Lebenden und die Toten, wieder in das Licht des Gottes treten, vor dem tausend Jahre sind wie ein Tag, nach Maß und Grund ihrer Teilnahme am Sturz und Aufstieg des Ganzen – aber auch in diesem Sinne „ganz Israel", alle, die einst unter der Verheißung stunden, dann ihre Erfüllung versäumten und im Dunkel warten mußten; denn wenn es einst zu wirklichen Siegen Gottes kommen wird im Verlauf der Geschichte, dann kann es nicht anders sein, als daß sie sich nach allen Dimensionen dessen, was war, ist und sein wird, geltend machen werden. Es wird mit dem Sinn der Gesamtgeschichte auch der jetzt verborgene Sinn aller Einzelgeschichten sich offenbaren können."

Röm. 14, 9 ist von der Kyrios-Stellung des Erhöhten auch über die Verstorbenen die Rede; in diesem Sinne sind wohl auch „die unter der Erde" Phil. 2, 10 zu verstehen. Das ist doch nicht bloße Rhetorik, sondern wirkliche Erwartung des Paulus. Danach hat er das Erlösungswerk auch auf die Verstorbenen ausgedehnt gedacht; wie er sich das im Einzelnen vorstellt, ist uns unbekannt. Wenn er aber Wirkungen des Werkes Christi auf den ganzen Kosmos erwartet, eine Erlösung der seufzenden Kreatur, bis auch sie hineingezogen ist in die herrliche Freiheit der Kinder Gottes; wenn die Stellung Christi als πρωτεύων, wie sie am Anfang geplant war, wiederhergestellt werden soll und alle Mächte des Kosmos mit Gott versöhnt werden, so dürfen wir annehmen, daß von dieser völligen Wiederherstellung des Urzustandes auch diejenigen erfaßt werden, welche die göttliche Berufung nicht vernommen oder nicht angenommen haben, alle die Geschlechter, die ohne ihn dahingegangen sind.

Alle diese Beobachtungen sprechen dafür, daß Paulus eine schließliche Rettung Aller erhofft hat. Sie wird eingeschlossen sein in die Vision vom Ende der Heilsgeschichte, die er ein Mysterium genannt hat, d. h. eine persönlich empfangene Offenbarung. Das schließt den Hinweis nicht aus, daß sie auch in der Konsequenz seiner Botschaft von der Universalität des göttlichen Gnadenwillens liegt. Ist aber die ganze Parallelität der von Adam und Christus ausgehenden Wirkungen, ist die Kyrios-Stellung des Christus, ist die kosmische Totalität der Erlösung Bestandteil des vorzeitlichen Ratschlusses Gottes, so gilt das ohne weiteres auch von dieser Rettung Aller. Daß die ganze Heilsgeschichte mit ihrem scheinbaren Umweg auf dieses Endziel angelegt war, sagt auch die Tatsache, daß Paulus ihren Plan, nachdem er ihn erkannt, schon im Alten Testament angedeutet finden kann; das sagen auch die Worte 11, 32: er hat Alle unter den Unglauben beschlossen, damit er sich Aller erbarme.

Zusammenfassung.

Wir können das Ergebnis unserer Untersuchung dahin zusammenfassen, daß Paulus von einem göttlichen Ratschluß zu sagen weiß, der am Anfang der Zeiten gefaßt war; das, was mit Jesus Christus geschehen ist, entspringt ihm; auch für die künftigen heilsgeschichtlichen Ereignisse, für die Entwicklung der letzten Dinge, hat er einen festen Plan vorgezeichnet, von dem es keine Abweichung gibt. Auch der einzelne Christ, der den Ruf des Glaubens vernommen und das Walten des Geistes in sich verspürt hat, darf sich als Gegenstand einer solchen Vorausbestimmung zum Heil betrachten. Als Ausfluß eines göttlichen Planes, aber mehr im Sinn einer vorbedachten Wahl der zum feststehenden Ziel geeigneten Mittel faßt der Apostel seine Missionstätigkeit. Nicht schlechthin jedes Ereignis, sondern die Heilsgeschichte und was mit ihr zusammenhängt, ist vorausbestimmt. Wenn Paulus nach dem Ursprung der Unempfänglichkeit forscht, so findet er keinen völligen Ausgleich zwischen den beiden Antworten: es ist menschliche Schuld und: es ist von Gott so bestimmt. Der letztere Gedanke ist dadurch gemildert, daß die Bestimmung zum Bösen in den Zusammenhang der Heilsgeschichte mit wunderbarem, Alle umfassendem Ausgang, mit kosmischer Versöhnung und Wiederherstellung gestellt wird.

Diese Gedanken sind ganz und gar eine religiöse Konzeption. Paulus spricht nicht als einer, der sich seine Gedanken ausgedacht, sondern der Überwältigendes erfahren hat und nun sich und Andern auszudeuten trachtet. Er spricht sie nicht aus, um zu belehren, sondern um Sorgen und Ängste von den Seelen zu scheuchen, um Kraft zum rechten Handeln und Trost zum rechten Tragen zu spenden, um zu wahrem Leben zu helfen. Er spricht weder als Philosoph noch als Dogmatiker, sondern als Botschafter Gottes an Christi statt.

Seiner Botschaft stellen wir die stoische Lehre von der Pronoia gegenüber.

II. Teil.

Die göttliche Vorherbestimmung in der posidonianischen Philosophie.

Es liegt in der Natur der Sache, daß wir nicht Punkt für Punkt die parallelen Anschauungen der posidonianischen Philosophie neben die paulinischen Aussagen stellen können, um im einzelnen zu vergleichen. Die stoischen Sätze wollen natürlich aus dem Zusammenhang, aus der Gesamtstimmung verstanden sein. So erscheint eine geschlossene Darstellung empfehlenswerter; erst am Schluß sollen die Verbindungslinien gezogen werden.

Von Anfang an handelt es sich in der Stoa nicht bloß um eine theoretische Weltansicht, sondern auch um eine charakteristische Religiosität. Der stoische Philosoph ist nicht bloß Lehrer, er ist auch Seelsorger. Trägt die Stoa von Anfang an diesen religiösen Charakter — besonders ausgeprägt in Kleanthes —, so wird er wesentlich verstärkt durch Posidonius. Er ist der große Prophet, der in schwungvoll begeisterter Sprache die stoische Religion verkündet und auf die folgende Zeit eine tiefgehende Wirkung ausübt. Er ist der große Meister aller derer, die von der Skepsis der Zeit unbefriedigt, von ihrer Aufklärung kalt gelassen, von der Lebemannsweisheit der Epikureer angeekelt, von der Not der unruhvollen Periode der Bürgerkriege innerlich bedrängt, wieder einen Glauben suchen und positiv zur Welt und zum Leben stehen möchten [1]). Wohl nirgends wird der Dienst, den Posidonius der Gene-

[1]) Vgl. den Artikel Stoa v. Gercke in Gercke u. Nordens Einl. i. d. Altert.-Wissensch. II, 354 ff.: „Im Kampf gegen die Skepsis, in römischer Zeit auch gegen den Aberglauben, wurde die Stoa zur eigentlichen Verteidigerin des Gottesglaubens vor der Reformation des Platonismus." Zeller, a. a. O. pg. 319: „Der Stoizismus ist mit einem Wort nicht bloß ein philosophisches, sondern zugleich ein religiöses System; er ist als solches, wie dies schon die Bruchstücke des Kleanthes beweisen, bereits von seinen ersten Vertretern aufgefaßt worden, und er hat in der Folge gemeinschaftlich mit dem Platonismus den Besten und Gebildetsten, so weit der Einfluß griechischer Kultur reichte, beim Verfall der alten Nationalreligionen einen Ersatz, ihrem Glaubensbedürfnis eine Befriedigung, ihrem sittlichen Leben eine Stütze geboten." Vgl. auch E. Norden, Agnostos Theos pg. 97, wo N. ausführt, daß des alten Hellenen Ziel intellektuelles Begreifen auf verstandesmäßigem Wege, unter Ausschaltung des mystisch-ekstatischen Elementes gewesen ist, während der Orientale durch ein in der Tiefe der Seele schlummerndes, vom religiösen Bedürfnis erwecktes Gefühlsleben zur Einigung mit Gott gelangen und völlig in ihm aufgehen möchte. „So tritt Glauben und erleuchtetes Schauen an die Stelle

ration um die Zeitenwende geleistet hat, so deutlich, wie in den philosophischen Dialogen Ciceros.

I. Die Weltanschauung.

1. Gottheit und göttliche Weltregierung.

a) Ältere Stoa und Fragmente des Posidonius.

Es ist schon altstoische Lehre, daß der ätherartige Logos die ganze Materie durchdringt und gestaltet und alles bestimmt. Das erste Feuer — es ist mit dem Logos identisch — ist wie der Same des Ganzen und hat Grund und Wesen des Gewesenen, des Seienden und des Zukünftigen in sich. Die Verflochtenheit und gegenseitige Abhängigkeit ist vorher bestimmt (εἱμαρμένη); darin besteht das Verständnis der Wahrheit, das unwandelbare Gesetz des Alls; wie in einem wohlgeordneten Staatswesen ist alles überaus gut eingerichtet [1]. Logos, Zeus, Heimarmene sind ein und dasselbe [2]. Die andächtige Betrachtung und Verehrung, die demütige Annahme des Waltens dieser alles bestimmenden Mächte, die Anpassung der Lebensführung an die von ihnen gegebenen, in der Natur sich kundtuenden Gesetze, τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ist das Wesen der stoischen Religiosität [3]. Das schönste Dokument derselben ist der Zeushymnus des Kleanthes, desjenigen Schulhauptes, das sich überhaupt durch Gefühlswärme von der rationalistischen Verständigkeit der andern Meister wohltuend abhebt [4]. Der Text dieser wichtigen Äußerung sei als Illustration wiedergegeben:

Κύδιστ' ἀθανάτων, πολυώνυμε, παγκρατὲς αἰεί
Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν,
Χαῖρε· σὲ γὰρ πάντεσσι θέμις θνητοῖσι προσαυδᾶν.
Ἐκ σοῦ γὰρ γένος εἴσ' ἤχου μίμημα λαχόντες
Μοῦνοι, ὅσα ζώει τε καὶ ἕρπει θνητ' ἐπὶ γαῖαν.
Τῷ σε καθυμνήσω καὶ σὸν κράτος αἰὲν ἀείσω.
Σοὶ δὴ πᾶς ὅδε κόσμος, ἑλισσόμενος περὶ γαῖαν,

---

von Wissen und Begreifen, ein tief innerliches Erlebnis an die Stelle der Reflexion; fromme Hingabe an das Unfaßbare ersetzt den stolzen, sich selbst die Grenzen vorschreibenden Forschersinn; erst durch die Gottesgemeinschaft wird ein Wissen von Welt und Menschen ermöglicht, und dieses wird daher nur als sekundärer Gewinn gewertet". Als Quelle dieser orientalischen Auffassung im Hellenismus nennt Norden in erster Linie Posidonius.

1) v. Arnim, fragmenta veterum Stoicorum I, fragm. 98: τὸ μέντοι πρῶτον πῦρ εἶναι καθαπερεί τι σπέρμα, τῶν ἁπάντων ἔχον τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας τῶν γεγονότων καὶ τῶν γιγνομένων καὶ τῶν ἐσομένων· τὴν δὲ τούτων ἐπιπλοκὴν καὶ ἀκολουθίαν εἱμαρμένην καὶ ἐπιστήμην καὶ ἀλήθειαν καὶ νόμον εἶναι τῶν ὄντων ἀδιάδραστόν τινα καὶ ἄφυκτον. Ταύτῃ δὲ πάντα διοικεῖσθαι τὰ κατὰ τὸν κόσμον ὑπέρευ, καθάπερ ἐν εὐνομωτάτῃ τινὶ πολιτείᾳ.

2) ibid. I, fragm. 102: ἕν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία, πολλαῖς τε ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι.

3) ibid. I, fragm. 162. 175. 176. 179.

4) Vgl. R. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften II[1] pg. 180: „Kleanthes war keine die Begriffe zergliedernde, sondern eine anschauende Natur. Er war wohl minder rührig, aber vielleicht tiefer angelegt als sein Schüler Chrysipp; derselbe hat höchst charakteristisch seine eigene Begabung gegenüber der seines Lehrers dahin bestimmt, daß er die Wahrheiten beweise, die sein Lehrer finde. Das Interesse an der Philosophie fiel bei ihm nicht zusammen mit der Lust am dialektischen Redekampf; es ist eine religiöse Begeisterung, die ihn auch in der Wissenschaft leitet und die uns noch jetzt aus seinen Fragmenten anweht."

Πείθεται, ᾗ κεν ἄγῃς, καὶ ἑκὼν ὑπὸ σεῖο κρατεῖται·
Τοῖον ἔχεις ὑποεργὸν ἀνικήτοις ὑπὸ χερσὶν
Ἀμφήκη, πυρόεντα, ἀειζώοντα κεραυνόν.
Τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῆς φύσεως πάντ' ἔργα ⟨τελεῖται⟩,
Ὧι σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων
Φοιτᾷ, μιγνύμενος μεγάλοις μικροῖς τε φάεσσιν·
Ὧι σὺ τόσος γεγαὼς ὕπατος βασιλεὺς διὰ παντός.
Οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαῖμον,
Οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον οὔτ' ἐνὶ πόντῳ,
Πλὴν ὁπόσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέραισιν ἀνοίαις.
Ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι
Καὶ κοσμεῖν τἄκοσμα, καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν·
Ὧδε γὰρ εἰς ἓν πάντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν,
Ὥσθ' ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα,
Ὃν φεύγοντες ἐῶσιν ὅσοι θνητῶν κακοί εἰσι,
Δύσμοροι, οἵ τ' ἀγαθῶν μὲν ἀεὶ κτῆσιν ποθέοντες
Οὔτ' ἐσορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον, οὔτε κλύουσιν,
Ὧι κεν πειθόμενοι σὺν νῷ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν.
(26—29 folgt eine Schilderung der κακοί.)
Ἀλλὰ Ζεῦ πάνδωρε, κελαινεφές, ἀργικέραυνε,
Ἀνθρώπους μὲν ῥύου ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς,
Ἥν σύ, πάτερ, σκέδασον ψυχῆς ἄπο, δὸς δὲ κυρῆσαι
Γνώμης, ᾗ πίσυνος σὺ δίκης μέτα πάντα κυβερνᾷς,
Ὄφρ' ἂν τιμηθέντες ἀμειβώμεσθά σε τιμῇ,
Ὑμνοῦντες τὰ σὰ ἔργα διηνεκές, ὡς ἐπέοικε
Θνητὸν ἐόντ', ἐπεὶ οὔτε βροτοῖς γέρας ἄλλο τι μεῖζον
Οὔτε θεοῖς, ἢ κοινὸν ἀεὶ νόμον ἐν δίκῃ ὑμνεῖν[1]).

Mit welcher Andacht wird hier Zeus, der von Kleanthes mit der εἱμαρμένη oder πεπρωμένη identifiziert wird, verehrt und gepriesen! Er, der Herr des Alls, der mit seinem Logos alles durchdringt, mit seinem Gesetz alles regiert und es zur geordneten Welt gestaltet, vermag auch, was die Bösen verderben, wieder ins rechte Geleise zu bringen. Selig sind die, welche diese göttliche Vorsehung sehen und sich ihr überlassen, welche sich in das gemeinsame, alles umfassende Gesetz einfügen! Unselig aber die Bösen, die dafür unempfänglich die Harmonie des Ganzen stören und damit schließlich nur sich selbst unglücklich machen! Preis dem Zeus, der die Menschen aus der jämmerlichen Unwissenheit gezogen und ihnen so Gelegenheit geboten hat, in diese wunderbare Weisheit erkennend und anbetend einzudringen[2])!

Auch **Chrysipp** hat diese Gedanken mit Nachdruck wiederholt. Die Moira Atropos hat ihren Namen daher, daß von Ewigkeit her die Bestimmung ohne Wanken bis ins Einzelne feststeht[3]). Die Heimarmene ist eine ewige,

---

[1]) Eine Übersetzung gibt **P. Barth**, Die Stoa, in Fromanns Klassikern der Philosophie Bd. XVI, 2. Aufl., Stuttg. 1908, pg. 74f.

[2]) Als ungerecht erscheint mir das Urteil von W. Kroll, a. a. O. pg. 145ff.: „Des Kleanthes Hymnus an Zeus ... läßt ebenso kühl wie der sanskülottische Preis der Raison und die sozialdemokratischen Surrogate für unsere patriotischen Lieder."

[3]) v. Arnim II, fragm. 913: Εἱμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος ἢ λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων. Atropos hat ihren Namen, ὅτι ἀμετάθετος καὶ ἀμετάβλητός ἐστιν ὁ καθ' ἕκαστα διορισμὸς (vgl. den paul. Ausdruck προορίζειν) ἐξ ἀϊδίων χρόνων.

zusammenhängende und geordnete Bewegung[1]). Es ist alles so wie es geschieht notwendig, weil es das Los von Ewigkeit her so bestimmt hat und für alles die Zeit fixiert ist[2]). Auch Chrysipp steht bewundernd vor dem alles Begreifen übersteigenden Geheimnis der Vorherbestimmung[3]). Die Heimarmene ist ihm nicht eine harte, den Atem beklemmende und die Freiheit raubende seelenlose Maschine; sie wird wie ein freundliches Wesen empfunden, ihre väterliche Gesinnung wird hervorgehoben[4]). Es liegt in Gottes Wesen, für die Menschen vorzusorgen, gerade wie im Wesen des Schnees das Weiß- und Kaltsein, im Wesen des Feuers das Heiß-, des Honigs das Süßsein liegt[5]). Wenn es unter Menschen lobenswert ist, lieber zu nützen als zu schaden, lebendig zu machen als zu töten, zu retten als zu verderben, und wenn der, welcher das getan hat, geliebt, vorgezogen, gesegnet, mit Gelübden geehrt, ja zuletzt um seiner Verdienste willen als gottähnlich beurteilt wird, wie viel mehr muß man sich Gott als mit allen diesen ausgezeichneten Eigenschaften begabt vorstellen[6])!

Diese Stimmung, die den stoischen common-sense wiedergibt, dürfen wir auch bei Posidonius voraussetzen, auch wenn die Einzelheiten bei ihm nicht direkt zu belegen sind. Aus der Physik des Posidonius wird der Satz angeführt, daß der ewige Logos aus der Materie die einzelnen Dinge geschaffen habe[7]), und aus dem Buch über die Götter, daß die διοίκησις (die Einwohnung des Logos in der Welt, die göttliche Hausverwaltung der Welt) sinn- und planvoll stattfinde, indem der göttliche Nus alles durchdringe so wie die Seele unsere menschliche Person[8]). Darum bezeichnet er auch die Welt als ein vernünftiges, beseeltes und geistbegabtes Lebewesen[9]). Gott ist ein geistiges und feuriges Pneuma[10]), er wohnt im Himmel, der Sphäre des reinen Äthers, welche die beherrschende Potenz, das ἡγεμονικὸν des Makrokosmos ist, gerade wie der Logos diejenige des Mikrokosmos. Es ist für Posidonius Andacht und heilige Pflicht, sich in die göttliche Weltordnung betrachtend zu versenken und sich ihr anzupassen[11]).

[1]) ibid. II, fragm. 916: Μηδὲν διαφέρειν τοῦ εἱμαρμένου τὸ κατηναγκασμένον, εἶναι δὲ τὴν εἱμαρμένην κίνησιν ἀΐδιον, συνεχῆ καὶ τεταγμένην.

[2]) ibid. II, fragm. 1000: Εἱμαρμένην εἶναι φυσικήν τινα σύνταξιν τῶν ὅλων ἐξ ἀϊδίου, τῶν ἑτέρων τοῖς ἑτέροις ἐπακολουθούντων καὶ μεταπολουμένων, ἀπαραβάτου οὔσης τῆς τοιαύτης ἐπιπλοκῆς. Vgl. auch fragm. 991. 1132.

[3]) ibid. II, fragm. 965: Einige setzen sie mit der τύχη gleich. τί δ' ἔστιν οὐκ ἔχουσι λέγειν, ἄδηλον αὐτὴν ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ νομίζοντες, ὡς θεῖόν τι οὖσαν καὶ δαιμόνιον καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἀνθρωπίνην γνῶσιν ὑπερβαῖνον.

[4]) ibid. II, fragm. 1021: Θεὸν δὲ εἶναι ζῷον ἀθάνατον λογικὸν τέλειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ· μὴ εἶναι μέντοι ἀνθρωπόμορφον· εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων.

[5]) ibid. II, fragm. 1118. [6]) ibid. II, fragm. 1120.

[7]) Diog. Laert. VII 134: τοῦτον (scil. τὸν λόγον) γὰρ ἀΐδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς (scil. τῆς ὕλης) δημιουργεῖν ἕκαστα.

[8]) ibid. VII 138: Τὸν δὴ κόσμον διοικεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν . . . εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς.

[9]) ibid. VII 142: ζῷον καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερόν.

[10]) Aëtius, plac. I 7, 19. Joh. Stob. eclog. I 1, 29: Ποσειδώνιος πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες (scil. φησὶν εἶναι θεόν), οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν. Die Vermutung von J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos pg. 22, daß darin ein Einfluß parsisch-orientalischer Lehren auf Pos. bemerkbar sei, scheint mir nicht begründet.

[11]) Clem. Al. Strom. II 416: Ἐπὶ πᾶσι δὲ ὁ Ποσειδώνιος (scil. τὸ τέλος εἶναί φησιν)

Posidonius ist aber von der starren Schicksalslehre der ältern Stoa, die alles Geschehen ohne Unterschied von der göttlichen Vorsehung ableitet, abgewichen[1]). So unterscheidet er für die Durchdringung der Welt mit dem Nus verschiedene Grade: bald ist sie dem mechanisch-körperlichen Zusammenhang von Knochen und Nerven vergleichbar, bald ist es eine geistige Wirkungsweise wie der Einfluß des Geistes auf den Körper[2]). Das ist ein deutlicher Versuch, dem altstoischen Pantheismus, der alles für gleich göttlich ansieht, zu entgehen.

Nach Plutarch hat Posidonius die Heimarmene unter den die Welt beherrschenden Mächten an die dritte Stelle gerückt; die erste Stelle hat Zeus, die zweite die Natur inne[3]). Den Sinn dieser Unterscheidung können wir aus Plutarchs Schrift de fato entnehmen, die am Anfang den Timaeus zitiert und wahrscheinlich den Timaeus-Kommentar des Posidonius, seine einflußreichste Schrift, benutzt[4]). Plutarch sagt dort[5]), wie das politische Gesetz allgemeine Regeln vorschreibt, nicht aber die konkreten Fälle anordnet, so ist es auch mit dem Weltgesetz der Heimarmene: die einen Vorgänge ordnet es direkt (προηγουμένως), die andern indirekt (ἑπομένως) an. Die ersteren sind im eigentlichen Sinne bestimmt (εἱμαρμένα), die letztern nur mitbestimmt (συνειμαρμένα). Im eigentlichen Sinn umfaßt die Heimarmene nur das allgemein Gesetzmäßige; in diesem manifestiert sich das, was vorausbestimmt ist (τὸ ὡρισμένον), während sich im Einzelnen, Individuellen das Unbestimmte (τὸ ἄπειρον) kundgibt[6]). Die Heimarmene schreibt nicht alles, was geschieht, vor; aber sie schreibt wie das Rechtsgesetz vor, daß aus einer bestimmten Ursache eine bestimmte Wirkung notwendig folge[7]); sie umfaßt alles, aber nicht alles Einzelne geschieht καθ' εἱμαρμένην[8]). Es wird unterschieden zwischen einer direkten göttlichen Kausalität,

---

τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν, καὶ συγκατασκευάζοντα αὐτὸν κατὰ τὸ δυνατόν, κατὰ μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς. Die Konjektur συγκατασκευάζοντα αὐτὴν (= an ihr mitarbeiten) scheint mir nicht empfehlenswert, da sie keinen der Stoa geläufigen Gedanken ausspricht, während der Gedanke συγκατασκ. αὐτὸν = sich anpassen und einfügen in die Weltordnung in der Stoa eine zentrale Stellung einnimmt.

1) Schon Kleanthes war seine eigenen Wege gegangen, wenn er im Hymnus sagt, daß alles von Zeus gewirkt sei, πλὴν ὁπόσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέραισιν ἀνοίαις. Er hat auch den Satz geprägt: Quae quidem ex providentiae auctoritate, fataliter (= e fato, ἐξ εἱμαρμένης) quoque provenire, nec tamen quae fataliter ex providentia (fragm. II, 933). Er hat also die πρόνοια als das Speziellere, Beweglichere vom fatum = εἱμαρμένη als dem Allgemeineren und Starren unterschieden.

2) An der oben S. 54 Anm. 8 zitierten Stelle fährt er fort: ἀλλ' ἤδη δι' ὧν μὲν μᾶλλον, δι' ὧν δὲ ἧττον· δι' ὧν μὲν γὰρ ὡς ἕξις κεχώρηκεν ὡς διὰ τῶν ὀστῶν καὶ τῶν νεύρων, δι' ὧν δὲ ὡς νοῦς, ὡς διὰ τοῦ ἡγεμονικοῦ.

3) Plut. Plac. Philos. I, 28 pg. 885 B: Ποσειδώνιος τρίτην ἀπὸ Διὸς (scil. τὴν εἱμαρμένην εἶναί φησιν). πρῶτον μὲν γὰρ εἶναι τὸν Δία, δεύτερον δὲ τὴν φύσιν, τρίτον δὲ τὴν εἱμαρμένην. Es ist völlig willkürlich, wenn Reinhardt pg. 124 f. diese Subordination in eine Coordination von Natur und Vorsehung uminterpretiert.

4) Vgl. darüber W. W. Jaeger, Nemesios v. Emesa.

5) Plut. de fato 4, 569 D.

6) ibid. 4, 570 A: τὸ μὲν γὰρ ὡρισμένον, οἰκεῖον τῇ θείᾳ φρονήσει, ἐν τῷ καθόλου μᾶλλον θεωρεῖται· τοιοῦτος καὶ ὁ θεῖος νόμος, ὁ μέντοι γε πολιτικός· τὸ δ' ἄπειρον ἐν τῷ καθ' ἕκαστα.

7) ibid. 4, 570 B: θεσμὸς δὲ καὶ νόμος (scil. ἡ εἱμαρμένη) ὑπάρχει, τῷ τὰ ἀκόλουθα τοῖς γιγνομένοις πολιτικῶς διατετάχθαι.

8) ibid. 5, 570 E: ὥστε πάντα μὲν τὰ γιγνόμενα ἡ εἱμαρμένη περιλαμβάνει, πολλά δὲ τῶν ἐν αὐτῇ, καὶ σχεδὸν ὅσα προηγεῖται, οὐκ ὀρθὸν λέγειν καθ' εἱμαρμένην.

ὅσα προηγεῖται oder τὰ ἐν τῇ θείᾳ διατάξει προηγησάμενα, d. h. dem von Gott Vorherbestimmten einerseits und dem, was als notwendige, sozusagen rein mechanische, aber unbeabsichtigte Folge daraus hervorgeht, τὰ ἀκόλουθα τοῖς προηγησαμένοις anderseits [1]). Wir können auch den Unterschied definieren als denjenigen zwischen dem, was einer göttlichen Teleologie und dem, was nur einer göttlichen Kausalordnung entspringt. Zu letzterem gehört τὸ ἐνδεχόμενον (das Zufällige), τὸ δυνατόν, τὸ ἐφ' ἡμῖν (das in unserer menschlichen Macht Liegende), τὸ αὐτόματον, ἡ τύχη und was draus folgt, τὸ τάχα und τὸ ἴσως (das Vielleicht). So ist nicht das ganze Geschehen ein gleichmäßiger Mechanismus. Die Gottheit hat einen gewissen Spielraum, ohne Aufhebung der Naturgesetzlichkeit frei über den Weltlauf zu schalten und zu walten [2]). Zu oberst steht die Pronoia als erster Gedanke des ersten Gottes, der göttliche Schöpfungsgedanke, der alles aufs schönste und beste geordnet hat und eine Wohltäterin Aller genannt wird [3]); wir dürfen sie wohl mit der platonischen Idee des Guten, und dem Logos gleichsetzen. Als zweites (= φύσις) die Pronoia der „zweiten Götter, derer die den (sichtbaren) Himmel bewohnen", wohl mit den Einzelauswirkungen des Logos, den λόγοι σπερματικοὶ und zugleich mit den Göttern des Polytheismus identifiziert; durch sie entsteht das Irdische in schönster Ordnung samt all dem, was zum Bestand und zur Rettung der verschiedenen Wesen auf Erden dient [4]). An dritter Stelle (= εἱμαρμένη) steht die Pronoia und Vorsorge (προμήθεια) der Dämonen, die als Aufseher und Wächter über die menschlichen Taten gesetzt sind [5]). Die erste Vorsehung ist das Erste, was außer Gott gewesen ist [6]); sie hat die zweite und dritte geschaffen und umfaßt sie; die dritte ist wieder in der zweiten enthalten [7]). Wenn Plutarch diese Ansicht als die platonische der stoischen, daß alles sowohl ἐν εἱμαρμένῃ, als auch καθ' εἱμαρμένην sei, entgegenstellt, wenn er ferner als Ansicht des Posidonius die

---

[1]) Um die Unterscheidung von εἱμαρμένα und ἐπακολουθούμενα dem Pos. abzusprechen, wie Fr. Boll, Studien zu Claudius Ptolemaeus, tut, genügt die Stelle Cic. de div. I 55, 125: Ea (εἱμαρμένη) est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna nicht. Wie wir sehen werden, hat Cic. an dieser Stelle einige Konfusion angerichtet. Auch Chrysipp, dem Boll jene Unterscheidung nicht abstreitet, hat daneben ebenso schroff fatalistische Stellen. Freilich darin ist Boll beizupflichten, daß die Unterscheidung des Ptolemaeus zwischen einer εἱμ. θεία καὶ ἀμετάπτωτος für die Gestirnwelt und einer εἱμ. φυσικὴ καὶ μεταπτωτός für die sublunare Welt nicht posidonisch ist.

[2]) Über die Bedeutung dieser Theorie für das Problem des Determinismus reden wir weiter unten. Unterscheidung von causa efficiens und praecedens bei Pos. bezeugt Sen. epist. 87, 31.

[3]) Plut. de fato 9, 572 F: Ἔστιν οὖν πρόνοια ἡ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρώτη τοῦ πρώτου θεοῦ νόησις, εἴτε καὶ βούλησις οὖσα εὐεργέτις ἁπάντων, καθ' ἣν πρώτως ἕκαστα τῶν θείων διὰ παντὸς ἄριστά τε καί κάλλιστα κεκόσμηται.

[4]) ibid.: ἡ δὲ δευτέρα δευτέρων θεῶν τῶν κατ' οὐρανὸν ἰόντων, καθ' ἣν τά τε θνητὰ γίγνεται τεταγμένως, καὶ ὅσα πρὸς διαμονὴν καὶ σωτηρίαν ἑκάστων τῶν γενῶν.

[5]) ibid. 9, 573 A: τρίτη δ' ἂν εἰκότι ῥηθείη πρόνοιά τε καὶ προμήθεια τῶν ὅσοι περὶ γῆν δαίμονες τεταγμένοι τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων φύλακές τε καὶ ἐπίσκοποί εἰσιν.

[6]) ibid. 9, 573 B: ἡ δ' ἀνωτάτω πρόνοια πρεσβύτατον ἁπάντων, πλὴν οὗπέρ ἐστιν εἴτε βούλησις εἴτε νόησις εἴτε καὶ ἑκάτερον. ἔστι δ' ὡς πρότερον εἴρηται τοῦ πάντων πατρός τε καὶ δημιουργοῦ.

[7]) ibid. 10, 574 B: τριττῆς γὰρ οὔσης τῆς προνοίας ἡ μὲν (sc. ἡ πρώτη) ἅτε γεννήσασα τὴν εἱμαρμένην, τρόπον τινὰ αὐτὴν περιλαμβάνει· ἡ δὲ (ἡ δευτέρα), συγγεννηθεῖσα τῇ εἱμαρμένῃ, πάντως αὐτῇ συμπεριλαμβάνεται (scil. ὑπὸ τῆς πρώτης)· ἡ δ' (= ἡ τρίτη) ὡς ὕστερον τῆς εἱμαρμένης γενομένη κατὰ ταὐτὰ δὴ ἐμπεριέχεται ὑπ' αὐτῆς, καθ' ἃ καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν καὶ ἡ τύχη εἴρηται.

Reihenfolge Zeus, Physis, Heimarmene wiedergibt, so dürfen wir dies dahin kombinieren, daß Posidonius an Stelle der starren stoischen die elastischere platonische Ansicht aufgenommen hat[1]), wie wir ja auch an andern Stellen Posidonius auf Plato zurückgreifen sehen.

Etwas Ähnliches müssen wir als Standpunkt des Posidonius rekonstruieren aus der Polemik, die Cicero in der Schrift de fato 3 gegen ihn führt. Wegen uns unverständlicher Anspielungen ist sie nicht ganz durchsichtig, aber es scheint doch aus ihr eine Unterscheidung verschiedener Grade von fatum hervorzugehen. Wenn Posidonius nach Cicero das Ende eines beliebigen Reisenden, der im Meer ertrunken ist, als vorausbestimmt, dasjenige eines Räubers Icadius, der in eine Höhle flüchtete und da von einem herabfallenden Stein erschlagen wurde, als Strafe oder als durch Willkür des Täters herbeigeführt, als neue Entwicklung angesehen hat, so werden wir vermuten, daß er den ersten Fall als προηγουμένως, den zweiten als ἑπομένως eingetreten bezeichnet hat.

Ein weiterer Gedanke des Posidonius ist von Reinhardt — darin liegt ein Hauptverdienst seines Buches — herausgearbeitet worden: die Einheit von Natur und Vorsehung, die Vereinbarkeit von kausaler und teleologischer Betrachtung: beide sind nur Anschauungen derselben Zusammenhänge in verschiedener Richtung. Strabo hat als charakteristisch für Posidonius das Aetiologische, die aristotelische Art hervorgehoben[2]). Überall geht er auf das Erklären, das Überblicken des gesamten Netzes von Ursachen und Wirkungen, des Zusammenhangs von Himmlischem und Irdischem, von Geistigem und Körperlichem aus. Aus diesem Erklärertrieb hat er die Einzelwissenschaften zu einem ganzen System zusammengeschlossen und sein immenses Detailwissen zu einem einheitlichen Weltbild gefügt. Es würde von unserer Aufgabe zu sehr

[1]) An diese Unterscheidung hat offenbar auch Cicero gedacht, wenn er de divinatione I 55,125 sagt: Quocircum primum mihi videtur, ut Poseidonius facit, a deo, de quo satis dictum est, deinde a fato, deinde a natura vis omnis divinandi ratioque repetenda. Fieri igitur omnia fato ratio cogit fateri; fatum autem id appello, quod Graeci εἱμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat. Das stimmt ganz mit der von Plutarch wiedergegebenen Gleichsetzung von Heimarmene mit Naturgesetzlichkeit überein. Cicero hat freilich die Reihenfolge des Pos. (Zeus, Natur, Heimarmene) geändert (deus, fatum, natura); er verwirrt die Unterscheidung noch mehr, wenn er fortfährt: Ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna. Quod cum ita sit, nihil est factum, quod non futurum fuerit, eodemque modo nihil est futurum, cuius non causas id ipsum efficientes natura contineat (vgl. dazu Zeno fragm. 98, oben pg. 52 Anm. 1). Er spricht also hier von der natura, die nach dem Zitat des Plutarch bei Posidonius die zweite im Rang ist. Von ihr gilt offenbar auch das, was er weiter fatum nennt, was aber mit der von ihm selbst gegebenen Definition des fatum (= Naturgesetzlichkeit) nicht übereinstimmt: quo intelligitur, ut fatum sit non id quod superstitiose, sed id quod physice dicitur, causa aeterna rerum, cur et ea quae praeterierunt facta sint, et quae instant fiant et quae sequuntur futura sint. In Wirklichkeit gilt das von der Vorsehung zweiten Grades. — Eine weitere Spur dieser Lehre des Posidonius von den drei Stufen der Vorsehung glaube ich in Ciceros de div. II zu finden, wo der skeptische Gegner den Stoiker, der im 1. Buch seine Thesen entwickelt hat, bei der Behauptung behaftet: omnia quae fiunt quaeque futura sunt, ex omni aeternitate definita esse fataliter. Der Skeptiker hält das für die stoische Grundthese und versucht nachzuweisen, daß die Unterscheidung seines Gegners zwischen dem Notwendigen und dem Zufälligen jener Grundthese widerspreche. Der vom Skeptiker bekämpfte Standpunkt, der den starren Fatalismus mildern will, dürfte der des Pos. sein; freilich ist er aus Cicero nicht ganz klar zu erkennen.

[2]) Zitiert bei Reinhardt pg. 43 Anm. 2: πολὺ γάρ ἐστι τὸ αἰτιολογικὸν παρ' αὐτῷ καὶ τὸ Ἀριστοτελίζον. Strabo Geogr. pg. 104.

abseits führen, wenn wir das ins Detail verfolgen wollten. Wir haben es hier nicht mit dem Forscher Posidonius zu tun, so anziehend dieses Kapitel auch wäre — es ist dafür auf Reinhardt zu verweisen — sondern mit dem religiösen Menschen.

Die Beziehungen und Zusammenhänge, die der Forscher bloßgelegt hat, dienen nun als Bahn für die teleologische Richtung der Gedanken, sowohl den rationalen Beweis einer gütigen Vorsehung als die andächtige Versenkung in die göttliche Macht und Weisheit. Im 17. Buche Strabos heißt es, daß Erdveränderungen sich ebensowohl als Werk der Natur wie der Vorsehung verstehen lassen; man muß beide Betrachtungsarten mit einander verbinden, um bis zum Letzten vorzudringen [1]. Die Vorsehung ist die Erschafferin ungezählter Dinge; ihr höchstes Ziel ist, Lebewesen hervorzubringen, unter ihnen wieder als die Besten Menschen und Götter, um deretwillen alles Andere da ist.

Ein eigentliches Schwelgen in dieser Teleologie verrät Cicero im 2. Buch de natura deorum für seine Quelle, des Posidonius Werk περὶ θεῶν [2]. Natur, darin hatte schon Zeno recht, ist künstlerisch gestaltendes Feuer, das nach Plan zur Zeugung schreitet. Sie ist ein System von Kräften, die sich planvoll auswirken, vom geordneten Lauf der Gestirne bis hinunter zu der bunten Fülle von Zweckmäßigkeiten, die aus Tier- und Pflanzenwelt beigebracht werden. Dem Tier gibt sie den Instinkt ein, daß es seinen Daseinsbedingungen sich anpasse, dem Menschen den erkennenden Verstand, daß er die Naturgesetze erfasse und sich ihnen anpasse, ὁμολογουμένως τῇ φύσει lebe. Die Natur hat alles angelegt auf Erhaltung, Mangellosigkeit und Schönheit des Kosmos und dessen, was in ihm ist [3]. „Um was es sich hier gehandelt

[1]) Reinhardt pg. 125: τὸ τῆς φύσεως ἅμα καὶ τὸ τῆς προνοίας ἔργον εἰς ἓν συμφέροντας (ibid. pg. 310).

[2]) Schmekel und Reinhardt bestimmen allerdings die Abschnitte, für die Pos. dem Cicero als Quelle gedient hat, sehr verschieden: für Schmekel sind es die Partien, die Cicero mit Sextus Empiricus gemein hat, während Reinhardt dieselben als „orthodox" dem Pos. abspricht: es sind die Gottesbeweise in einer Reihe von Syllogismen, die in der Stoa Tradition gewesen sind und uns heute als bloße logische Spielereien anmuten. Reinhardt beansprucht als geistiges Gut des Pos. die Partien, die, Ciceros angekündigte Disposition z. T. sprengend, die teleologische Betrachtung energisch anwenden; es sind cap. 9f., 11,30 (atque est etiam) — 12,32 (animantem esse mundum); 15,39—41; 16; 19 (primusque sol) — 22; 32—34,86 (ausgen. 85: quae enim — Schluß des §); 39f. 45—60. Reinhardts Bestimmung der Quelle ist in der Hauptsache einleuchtend, wenn die Ausscheidung auch an manchen Stellen willkürlich erscheint; so scheinen mir die Gründe für die Abtrennung von § 85 u. 153ff. nicht einleuchtend, die anthropocentrische Teleologie von § 154f. scheint mir prinzipiell nicht verschieden von derjenigen von § 151f., die Reinhardt dem Pos. beläßt; er erklärt diese Stelle für nicht posidonisch, weil er die andächtige Betrachtung, das „Erbauliche" dem Pos. abspricht; das gehört zu der Isolierung des Pos., bei der wir ihm nicht folgen können.

[3]) Cic. de nat. deor. II, 22,58: Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coërcet et continet, natura non artificiosa solum, sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium. Atque ut ceterae naturae suis seminibus quaequae gignuntur, augescunt, continentur, sic natura mundi omnes motus habet voluntarios conatusque et appetitiones, quas ὁρμὰς Graeci vocant, et his consentaneas actiones sic adhibet, ut nosmet ipsi, qui animis movemur et sensibus. Talis igitur mens mundi cum sit ob eamque causam vel prudentia vel providentia appellari recte possit (Graece enim πρόνοια dicitur), haec potissimum providet et in his maxime est occupata, primum ut mundus quam aptissimus sit ad permanendum, deinde ut nulla re egeat, maxime autem ut in eo eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus.

hat, ist nicht viel weniger als eine Rehabilitation der stoischen Theologie durch eine auf Erfahrungsgrundlage neu zu errichtende Physik[1])." „Die Physik forscht nach den Ursachen, die Theologie nach Willen und Zweck. Die verwickelten Beziehungen, in die des Menschen Existenz verflochten ist, Beziehungen zu Wetter und Zeit, zu Tieren und Pflanzen, zur Erde und zum Kosmos, lassen sich ebensowohl als eine Verflechtung von Kausalzusammenhängen wie von Zweckzusammenhängen deuten[2])." Der Gedanke der Sympathie des Alls, der gegenseitigen Abhängigkeit und des aufeinander Angewiesenseins empfängt eine neue Lebendigkeit. Ein gestaltender Wille wirkt sich aus in den Gesetzen des Kosmos wie in den klimatischen Verhältnissen der Erde, im Anorganischen und im Organischen, im Pflanzen- und Tierreich wie in der Menschenwelt, im Vegetativen und Animalischen wie im Seelischen und Geistigen, im Individuum wie in der Gemeinschaft, in der mechanischen wie in der geistigen Wirkung. Die Gesetze der Himmelsbewegungen haben zum Zweck die Erhaltung des Ganzen wie die Lebensbedingungen der einzelnen Wesen. Nie wird der Forscher müde, den Zweckbeziehungen nachzugehen und sie aufzuzeigen. Dies vorsehende, zwecksetzende Walten der Natur offenbart sich ihm in Erscheinungen der Symbiose, im tierischen Instinkt, vor allem aber im Bau unserer eigenen Organe, wie derjenigen, die der Sprache dienen, und dem Wunder der menschlichen Hand. Alles dient der Erhaltung des wunderbaren Kosmos, des „Hauses der Götter und Menschen".

Damit ist Posidonius der Begründer des hellenistischen Monotheismus geworden, der in Anschauung und Gefühl des Unendlichen den Menschen über sich selbst emporhebt[3]). Zwar betitelt er seine Theologie περὶ θεῶν und im engen Anschluß daran schreibt Cicero seine Bücher de natura deorum. Aber hinter diesem polytheistischen Wortlaut steht eine monotheistische Überzeugung; wenn auch der erste Satz seines Credo von Cicero mit dem Wort esse deos wiedergegeben wird, so verbindet sich doch damit die energische Betonung des kosmischen Zusammenhangs, sowie der Einheitlichkeit und Eindeutigkeit des die Welt durchwaltenden Willens. Dem polytheistischen Volksglauben steht Posidonius ablehnend gegenüber: die mythische Theologie der Dichter taugt so wenig wie die schlauberechnende theologia civilis der Staatsmänner[4]). Wie Kleanthes, so nennt auch er seinen Gott Zeus; aber er hat nichts mehr zu schaffen mit dem Haupt des hellenischen Pantheons; er ist der Logos, in dem der Kosmos sein ἡγεμονικόν findet. Es ist überhaupt gleichgiltig, mit welchem Namen er genannt wird: Gott, Geist, Heimarmene, Zeus oder irgend eine andere Bezeichnung; es ist immer der Eine und derselbe, der dabei gemeint ist[5]). Es handelt sich, so dürfen wir ihn interpretieren, bei

---

1) Reinhardt pg. 233. 2) ibid. pg. 253.

3) J. Kroll, Lehren des Hermes Trismeg. pg. 1: „Pos. ... machte aus dem stoischen Pantheismus jenen modifizierten Monotheismus, der für das Somn. Scip. und das Buch περὶ κόσμου so charakteristisch ist." Vgl. ibid. pg. 19.

4) Scharfe Ablehnung der polytheisttischen Mythologie Cic. de nat. deor. II 28,70 ff. 23,60–62 behandelt die Götter, welche durch Staatsmänner, 24,63–28,72 diejenigen, welche durch Dichter entstanden sind. Nicht den von Cicero dabei ausgebreiteten gelehrten religionsgeschichtlichen Stoff, aber die Ablehnung des Polytheismus, die Unterscheidung zwischen Religion und Aberglauben dürfen wir auf Posidonius zurückführen. Vgl. Heinemann pg. 108 ff.

5) Pos. bei Diog. Laert. VII, 135: ἕν τ' εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία, πολλαῖς τ' ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι. ibid. 147: Θεὸν ... πατέρα πάντων· κοινῶς

den verschiedenen Namen nur um verschiedene Erscheinungsformen oder um verschiedene Gesichtspunkte der Betrachtung. Diesen Gott hat Posidonius, der unerreichte Meister der wissenschaftlichen Bildung seiner Zeit, mit Überzeugung und Begeisterung verkündet und hat damit vielen Zeitgenossen aus der Skepsis herausgeholfen und wieder den Mut zum Glauben oder mindestens die Sehnsucht nach dem Glauben — weiter ist Cicero eigentlich nicht gekommen — wiedergegeben.

b) Die Schule des Posidonius.

Dieses Wort ist cum grano salis zu verstehen: ein Schulhaupt, umgeben von Jüngern, die in verba ministri schwören, ist Posidonius nicht gewesen, sondern der große Anreger, von dem eine geistige Bewegung ohne feste Grenzen ausgegangen ist. Gerade um diese Nachwirkung und geistige Atmosphäre, nicht in erster Linie um die Frage nach dem genuin Posidonischen ist es uns im Zusammenhang unserer Untersuchung zu tun. So dürfen wir den stoischen Gewährsmann, der bei Cicero im 2. Buch de natura deorum die stoische Theologie vorträgt, als typischen Posidonianer betrachten. Ciceros Manier, in seinen Dialogen die Vertreter verschiedener Geistesrichtungen zu konfrontieren, ohne mit seiner eigenen Meinung recht herauszurücken, gibt uns die Möglichkeit, die Standpunkte ziemlich rein zu erfassen. Varro in seinen „religiösen Altertümern" [1]), Manilius in seinem astronomischen Gedicht, die pseudaristotelische Schrift von der Welt, Philo in den Schriften über die Vorsehung und die Schöpfung, Seneca in den Vorreden seiner naturwissenschaftlichen Fragen und in vielen Briefen, Dio von Prusa, namentlich in der 12. und 36. Rede, Plutarch in einer Reihe seiner moralischen Schriften sind Vertreter dieser Weltanschauung, dessen was in der posidonianischen Schule lebendige Tradition gewesen ist.

Es ist in der Hauptsache dasselbe, was als „natürliche Theologie" seinen Weg durch die Jahrhunderte gegangen ist, und es ist kaum zu kühn, zu behaupten, daß auch der moderne Rationalismus kaum einen Gedanken ausspricht, den nicht schon Posidonius gedacht hat. Der Götterglaube erscheint den Posidonianern als das einzig Vernünftige und unmittelbar Einleuchtende: Omnibus insculptum esse deos. Nachdem Ciceros Stoiker eine Reihe von Beweisen angeführt hat, steht er nicht an, den für wahnsinnig zu erklären, der die Götter leugnet [2]).

τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων, ὃ πολλοῖς προσηγορίαις ὀνομάζεται κατὰ τὰς δυνάμεις. Derselbe Gedanke περὶ κόσμου 7 u. Sen. nat. quaest. II 45: Eundem quem nos Jovem intellegunt: rectorem custodemque universi, animum ac spiritum mundi, operis huius dominum et artificem, cui nomen omne convenit. Vis illum fatum vocare: non errabis; hic est, ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum. Vis illum providentiam dicere: recte dices; est enim, cuius consilio huic mundo providetur, ut inoffensus exeat et actus suos explicet. Vis illum naturam vocare: non peccabis; hic est ex quo nata sunt omnia, cuius spiritu vivimus. Vis illum vocare mundum: non falleris; ipse enim est hoc, quod vides totum, partibus suis inditus et se sustinens et sua. Die Wortspiele sprechen nicht gegen posid. Ursprung, sie lassen sich als Übersetzungen verstehen (πρόνοια — προνοεῖν, φύσις — φύεσθαι).

[1]) Fragmentsammlung bei Schmekel a. a. O. pg. 117ff. (wonach im folgenden zitiert wird) und R. Agahd, M. Terenti Varronis Antiquitatum rerum divinarum libri in Jahrb. für klass. Phil., 24 Suppl. Bd., Leipz. 1898.

[2]) Cic. de nat. deor. II, 16. 44: Esse igitur deos ita perspicuum est, ut id qui neget, vix eum sanae mentis existimem. ibid. II, 21. 56: Caelestium ergo

Der Grund für den Götterglauben, der auf die Stoiker immer den tiefsten Eindruck gemacht hat, der auch von Posidonius mit ganz besonderer Begeisterung und Inbrunst vorgetragen worden sein muß, ist die **Regelmäßigkeit des Laufs der Gestirne**, dieser seligen Wesen, die selbst Götter genannt werden müssen. „Der gestirnte Himmel über uns" hat schon längst vor Kant die Philosophen aus Posidonius Schule immer neu mit Ehrfurcht erfüllt. Diese Unverbrüchlichkeit und Harmonie ist undenkbar ohne Geist, Sinn und Absicht [1]). Da ist kein Zufall, keine Willkür, kein Irrtum, keine Eitelkeit, vielmehr alles Ordnung, Wahrheit, Vernunft, Stetigkeit. Alle Unvollkommenheiten gehören nur der Welt unter dem Monde an. Schon bei **Cicero** ist es offenbar, daß es ihm nicht bloß an den rationalistischen Beweisen liegt, sondern an der andächtigen Verehrung der wunderbaren Weltordnung, der Regelmäßigkeit und Harmonie des Geschehens, des Wohlwollens der Gottheit gegen ihre Geschöpfe. Noch in höherm Grade kommt diese religiöse Grundstimmung der posidonianischen Weltbetrachtung in der **Schrift von der Welt** zum Ausdruck, wo sie zu wahrem Enthusiasmus gesteigert ist. Der Verfasser spricht von dem „über alle Maßen herrlichen Kosmos" und ruft aus [2]): „Wo gäbe es ein Reich, das vollkommener wäre als er? . . . Und was auf der Welt unter den Einzeldingen käme der wunderbaren Ordnung gleich, die Sonne, Mond und Sterne auf ihrem himmlischen Wege befolgen? In vollkommenem Gleichmaß wandeln sie ihre Bahn von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und wo gäbe es eine so untrügliche Gesetzmäßigkeit, wie sie die herrlichen, alles zum Leben erweckenden Horen innehalten, die Tag und Nacht, Sommer und Winter nach planvoller Ordnung heraufführen, auf daß Monde sich runden und Jahre! Wahrlich, alles überragt der Kosmos an Größe, alles übertrifft seine Bewegung an Schnelligkeit, sein lichter Glanz an Klarheit; seine Kraft altert nimmer und vergeht nimmer. Er sonderte die Arten der Wesen in Erde, Luft und Meer, er setzte durch seine

---

admirabilem ordinem incredibilemque constantiam, ex qua conservatio et salus (= σωτηρία) omnium omnis oritur, qui vacare mente putat, is ipse mentis expers habendus est. Seneca, nat. quaest. I, praef. 14 erklärt es für unbegreiflich, daß es Philosophen gibt (Epikureer), die ihrem eigenen Geist planvolles Handeln zuschreiben, aber behaupten, hoc universum, in quo nos quoque sumus, expers consilii ferri aut temeritate quadam aut natura nesciente quid faciat.

[1]) Cic. de nat. deor II, 21. 54: Hanc igitur in stellis constantiam, hanc tantam tam variis cursibus in omni aeternitate convenientiam temporum non possum intelligere sine mente, ratione, consilio. ibid. II, 31. 80: Postremo cum satis docuerimus hos esse deos, quorum insignem vim et illustrem faciem videremus, solem dico et lunam et vagas stellas et inerrantes et caelum et mundum ipsum et earum rerum vim, quae inessent in omni mundo, cum magno usu et commoditate generis humani, efficitur omnia regi divina mente atque prudentia. Vgl. Varro fragm. 25.

[2]) περὶ κόσμου, Kap. 5. Ich zitiere im Text die Übersetzung von W. Capelle. Vgl. auch Manilius, Astrol. I, 492:

Quis credat tantas operum sine numine moles
Ex minimis caecoque creatum foedere mundum?

ibid. I, 531:

Non casus opus est, magni sed numinis ordo.

Er hat selbst den Menschen die Erkenntnis ermöglicht ibid. IV, 915 ff.:

Atque adeo faciem caeli non invidet orbi
Ipse deus vultusque suos corpusque recludit
Semper volvendo seque ipsum inculcat et offert,
Ut bene cognosci possit doceatque videntes.

Bewegung ihrem Leben Maß und Ziel; von ihm hat alles, was da lebt, Odem und Seele." Man darf nicht vergessen, daß der Verfasser den Kosmos, wenn er ihn so preist, als lebendes Wesen, als den Makrokosmos versteht, der vom göttlichen Logos gerade so erfüllt und regiert ist, wie der Mikrokosmos unserer persönlichen Existenz von der menschlichen Seele.

Dieselbe religiöse Wärme durchzieht die wesentlich posidonisches Gedankengut enthaltenden Reden des Dio von Prusa, die 12. u. 36. Rede. Er vergleicht nicht zufällig die Ergriffenheit bei der Betrachtung des Alls mit der Mysterienweihe, denn seine Naturandacht ist mystische Versenkung [1]). So gut auch ein Barbar von der Feierlichkeit der Mysterien ergriffen werden muß, selbst wenn er die Sprache nicht versteht, so muß auch das ganze Menschengeschlecht, das nicht in einem kleinen Raum, sondern im gewaltigen All die Mysterienweihe empfängt, als der mannigfaltigen und weisen Schöpfung, wo unzählige Wunder sich dem Blicke darbieten, und wo man nicht von den gleichgearteten Menschen die Weihe empfängt, sondern wo die Unsterblichen selbst die Sterblichen einweihen, die Unsterblichen, die Tag und Nacht unablässig um sie ihre Kreise beschreiben — so muß es Erkenntnis und Einsicht empfangen von dem Haupt, das über allem steht, Himmel und Erde in den rechten Bahnen leitet gleich dem weisen Steuermann, der über ein gar schön und vollkommen ausgerüstetes Schiff gebietet [2]).

Ferner erregt die Einheit und Harmonie der Welt immer aufs Neue die Ehrfurcht. Es gibt nichts Größeres und Wunderbareres als die Stetigkeit und den Zusammenhang der Teile, wodurch die Welt erhalten wird; Zweckmäßigeres kann gar nicht erdacht werden [3]). Daß diese Welt concursione fortuita entstanden sei, ist gerade so absurd anzunehmen, wie daß ein Haufe von zusammengeschütteten Lettern die Annalen des Ennius ergäbe [4]). Die Harmonie des Alls, die gegenseitigen Beziehungen der Gestirne erregen so die Bewunderung des stoischen Gewährsmanns Ciceros, daß er in Ekstase ausruft: „Ist das ein Mensch, den sie nicht rührt [5])!" Alles, was von der wunderbaren Einrichtung der Welt aufgezählt wird, mündet immer wieder in den Schluß aus, daß eine sinn- und planvolle Weltregierung bestehen müsse [6]).

Auch die Schrift περὶ κόσμου verweilt mit besonderer Liebe bei dieser

---

[1]) Dio or. 12. 33ff. Vgl. dazu die Bemerkung v. Arnims a. a. O: pg. 477: „In der Olympiaka (or. 12) ist es für jeden Leser unverkennbar ausgedrückt, daß der Gottesglaube dem Redner Herzenssache ist und die Grundlage und Voraussetzung seiner Lebensanschauung bildet. Er sucht ihn nicht durch Syllogismen zu beweisen, sondern verkündigt ihn wie ein Priester und Prophet ... Die stoische Theologie, zu der sich Dio bekennt, können wir aus anderen Quellen besser und gründlicher kennen lernen; aber in keinem andern Werk der griechischen und römischen Literatur sehen wir wie hier einen frommen Menschen in dieser Lehre Befriedigung seines religiösen Bedürfnisses und Andacht und Erhebung suchen."

[2]) Das ist ein besonders beliebtes Bild, das immer wiederkehrt. z. B. περὶ κόσμου 6: Philo, de aetern. mundi 16, 83.

[3]) Cicero de nat. deor. II, 45. 115.

[4]) ibid. II, 37. 93.

[5]) ibid. II, 47. 118: Quae copulatio rerum (= συμπάθεια τῶν ὅλων) et quasi consentiens ad mundi incolumitatem coagmentatio naturae quem non movet, hunc horum nihil umquam reputavisse certo scio.

[6]) ibid. II, 53. 132.

Harmonie der Welt: „Freilich könnte man sich wundern, wie es möglich ist, daß die Welt, wenn sie aus entgegengesetzten Prinzipien wie Trockenem und Feuchtem, Kaltem und Warmem besteht, noch nicht längst zugrunde gegangen ist. Ebensogut könnte man darüber erstaunen, daß ein Staatswesen von dauerndem Bestand ist, obwohl es aus entgegengesetzten Elementen der Bevölkerung gebildet wird... So liebt die Natur wohl die Gegensätze und wirkt gerade aus ihnen den Einklang... So durchwaltet auch den Bau des Ganzen, Himmels und der Erde wie des gesamten Alls infolge der Mischung der entgegengesetzten Prinzipien eine einzige Harmonie... Sie hat die feindlichen Dinge zur Eintracht mit einander gezwungen und so Mittel und Wege zur Erhaltung des Ganzen gefunden. Diese beruht auf der Eintracht der Elemente und die Eintracht dieser auf ihrem gleichen Verhältnis zu einander . . . Die Erde . . . führt ungezählte Erscheinungsformen und Wandlungen herauf und wahrt gleichwohl ihr Wesen in ewiger Jugend, mögen auch Erdbeben sie erschüttern, Meereswogen sie überfluten, Feuers Wüten ganze Länder in Flammen begraben, dienen doch offenbar all diese Ereignisse ihr zum Heil und ermöglichen erst ihre ewige Dauer . . . Von den Einzeldingen treten die einen ins Dasein, die andern stehen in der Fülle der Kraft, wieder andere sind im Vergehen begriffen. Und das Werden bahnt dem Vergehen den Weg, das Vergehen führt neue Geburten herauf. Aus Allem aber ergibt sich, da Dinge und Erscheinungen einander die Wage halten, bald die Obmacht haben, bald unterliegen, am letzten Ende eine einzige Wohlfahrt, und wahrt das Ganze unvergänglich in Ewigkeit[1]."

Auch Dio freut sich dieser wunderbaren Harmonie. Ungehindert schaffen die Götter das Ihre mit alles umfassender Liebe. Die Gestirne, diese sichtbaren Götter, verfolgen den ihnen eigenen Weg und führen droben ihren seligen Reigen in vernünftiger Überlegung. Von demselben gemeinsamen Schwung wird auch ihr ganzes Gefolge umgetrieben, da ein Sinn und eine Bewegung den ganzen Himmel durchwaltet[2]. Einmütigkeit und Freundschaft verbindet die göttliche Welt, da sonst diese herrliche Schöpfung zu Grunde gehen müßte[3].

Auch des Manilius astrologisches Gedicht weist darauf hin:

Hoc opus immensi constructum corpore mundi,
Membraque naturae diversa condita forma,
Vis animae divina regit, sacroque meatu
Conspirat deus, et tacita ratione gubernat,
Mutuaque in cunctas dispensat foedera partes,
Altera ut alterius vires faciatque feratque,
Summaque per varias maneat cognata figuras[4].

In Philos Schrift von der Vorsehung[5] wird in gleichem Sinn aus=

[1]) περὶ κόσμου Kap. 5 Schluß; die Schlußworte lauten: μία δὲ ἐκ πάντων περαινομένη σωτηρία διὰ τέλους . . . φυλάττει τὸ σύμπαν ἄφθαρτον δι' αἰῶνος.

[2]) Dio or. 36, 22: Das Bild vom Reigen der Gestirne wird auch mit Liebe περὶ κόσμου Kap. 6 ausgeführt.

[3]) id. or. 48, 14: Τὰ θεῖα ταῦτα καὶ μεγάλα ὁμονοίας τυγχάνει, δεόμενα καὶ φιλίας. εἰ δὲ μή, κίνδυνος ἀπολέσθαι καὶ φθαρῆναι τῷ καλῷ τούτῳ δημιουργήματι, τῷ κόσμῳ. Vgl. or. 38, 11. 40, 35. Vgl. v. Arnim a. a. O. pg. 366.

[4]) Manil. astron. I, 247 ff.

[5]) Bei Wendland a. a. O. pg. 9 ff.

geführt, daß die Welt ein harmonisches, durch ihre Teile getragenes Ganzes ist. Die mit Weisheit begabten Teile zeugen durch ihre Zweckmäßigkeit, ihre gegenseitige Anpassung, die sich nur durch die Sympathie des Alls erklärt, für die allgemeine, alles Einzelne bewegende Vorsehung. Zeugt nicht auch für sie der Ertrag der Früchte, die wunderbare Ordnung der Sterne, der regelmäßige Lauf der Sonne und des Mondes, die Verteilung der Meere und Berge, kurz die Harmonie aller der einem unwandelbaren Gesetz unterworfenen Wesen? Wie der Geist den Körper bewegt und dessen Glieder als Werkzeuge braucht, so durchwaltet die Vorsehung mit ihrer Kraft das Weltall.

Wie im Krieg jeder seinen Platz hat und auf das Signal hin einnimmt nach dem Befehl des Kommandanten, so muß man auch über die Regierung der Welt denken; denn durch eine einzige Kraft gerät alles in Bewegung, geschieht was not ist; durch eine Kraft, die unsichtbar, den Sinnen überhaupt nicht wahrnehmbar ist [1]).

Als weiteres Argument erscheint **die Tatsache, daß in uns Menschen Vernunft, Überlegung, Begabung zu zweckmäßigem Handeln ist.** Diese Fähigkeiten könnten im Geschöpf nicht vorhanden sein, wenn sie dem Schöpfer mangelten. Sehen wir bei den einzelnen Teilen Sinn und Vernunft, so müssen sie auch im Ganzen sein, so muß die Welt eine beherrschende Potenz haben [2]). Wenn wir Menschen Überlegung, Vernunft und Klugheit besitzen, so müssen die Götter das alles in weit höherem Maße nicht nur besitzen, sondern auch gebrauchen, und zwar da, wo es sich um die größten und höchsten Dinge handelt [3]). Der Vater sorgt für die Kinder, der Hirt für sein Vieh, der Reitknecht für die Rosse, der Schiffsherr für das Schiff, der Arzt für die Kranken; Bienen und Ameisen zeigen Vorsehung; darum muß auch das Ganze, der Kosmos, dessen Teile mit Weisheit begabt sind, selbst weise sein [4]). Wenn der Mensch aus der ihm verliehenen Kraft klugen Sinnes nützliche Werkzeuge hervorbringen kann, warum sollte nicht die Vorsehung, d. h. die Weltseele, der die vernünftigen Wesen ihr Dasein verdanken, auch ohne äußere Werkzeuge, allein aus eigener Kraft ihre Werke ausführen können? [5])

Auch der **Gottesbeweis** ex consensu gentium spielt in der posidonianischen Philosophie eine Rolle. Omnibus enim innatum et est in animo quasi insculptum, esse deos; diese Übereinstimmung der Völker hat den Wert eines Naturgesetzes [6]). Die Ablehnung der Religion der Dichter

---

[1]) περὶ κόσμου Kap. 6: ὑπὸ γὰρ μιᾶς ῥοπῆς ὀτρυνομένων ἁπάντων γίνεται τὰ οἰκεῖα, καὶ ταύτης ἀοράτου καὶ ἀφανοῦς bei Wilamowitz, pg. 196.

[2]) Die Beweise stammen schon von Kleanthes, Cicero hat sie durch die Vermittlung des Posidonius de nat. deor. II, 6, 18: Die Bestandteile unseres Wesens haben wir von den vier Elementen empfangen; illud autem, quod vincit haec omnia, rationem dico . . . ubi invenimus? unde sustulimus? An cetera mundus habebit omnia; hoc unum, quod plurimi est, non habebit?

[3]) ibid. II, 31. 79: in maximis et optimis rebus.

[4]) Philo de prov. bei Wendland pg. 9. Vgl. περὶ κόσμου 6; die Unsichtbarkeit hindert die göttliche Kraft nicht am Wirken, uns nicht, an sie zu glauben: καὶ γὰρ ἡ ψυχή, δι' ἣν ζῶμέν τε καὶ οἴκους καὶ πόλεις ἔχομεν, ἀόρατος οὖσα τοῖς ἔργοις αὐτοῖς ὁρᾶται.

[5]) Philo de prov. bei Wendland pg. 15. Auch περὶ κόσμου widmet der rein geistigen, nicht durch Werkzeuge vermittelten Wirkungsweise eingehende Betrachtungen.

[6]) Cic. de. nat. deor. II, 4. 12; Tusc. disp. I, 13. 30 fügt er dem Beweis ex

und Staatsmänner schließt eine Anerkennung für die Religion der Väter nicht aus [1]); es scheint, daß Posidonius für das goldene Zeitalter auch eine ideale Religion konstruiert hat, während er die Mythologie zu der seither eingetretenen Fehlentwicklung rechnet. Die philosophische Aufklärung konnte diese Mythologie als superstitio erklären; sie konnte aber auch durch allegorische Deutung die Anstöße beseitigen und der Überlieferung einen tiefern Sinn abgewinnen. Beide Methoden sind geübt worden.

Wenn Cicero zu dem Problem des Wesens der Götter übergeht, so betrachtet er es hier als seine Hauptaufgabe, zu beweisen, daß sie vorsehend sind. Die Vorsehung darf nicht als eine besondere Göttin neben den andern betrachtet werden; genau genommen müßte man sagen: providentia deorum [2]). Die Existenz von Göttern zuzugeben, ohne an eine Vorsehung zu glauben, hat keinen Sinn; glaubt man an Götter, so muß man ihnen doch das Größte, die Weltlenkung, zugestehen [3]). Sind sie intelligentes, so müssen sie auch providentes sein, und zwar für die größten Dinge, Leben schaffend und der Vernunft mächtig. Es ist durchaus unrichtig, irgend eine Natur oder Notwendigkeit über Gott zu stellen, denn er ist keiner Macht unterworfen und gehorsam, sondern er selbst regiert alles [4]). Wir haben weiter oben gesehen, wie Posidonius eine freie göttliche Leitung von einer starren Naturgesetzlichkeit unterschieden und daß Cicero fälschlich den Namen fatum der Größe beigelegt hat, die richtiger natura oder providentia genannt würde und mit dem Logos identisch ist [5]). Sie ist die ewige Ursache aller Dinge, die bestimmt, warum Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges geschieht. Das Zukünftige entsteht nicht plötzlich aus dem Nichts, sondern die Natur birgt schon jetzt seine Ursachen in ihrem Schoße; es ist wie die Abwicklung eines Schiffstaus [6]). Die Natur ist eine bewußt schaffende Macht; ihrer Geschicklichkeit, die sich im Wunder des Wachstums, im Bau des menschlichen Körpers, in hunderten von Werken ihrer Weisheit offenbart, kann es keine menschliche Hand, keine Kunst gleich tun [7]); dabei ist sie aber der Mühsal der Kreatur, die alles selbst tun muß, weit entrückt. Wie es sich für einen Feldherrn oder ein Stadtoberhaupt nicht schickt, selbst überall Hand anzulegen, z. B. eigenhändig sein Bündel zu schnüren, sondern so wie der Großkönig durch untergeordnete Organe von seinem Palast aus zwischen sich und seinen Untertanen vermittelt, so entspricht es dem Wesen Gottes, daß er selbst in der obersten Sphäre thront, während seine Macht alles durchdringt bis in die untersten irdischen Dinge hinein; aber im Gegensatz zu den Menschen braucht sie keine künstlichen Vorrichtungen, sondern mit Leichtigkeit, durch einfachste Bewegungen pflanzt sie ihre Macht über das Nächstliegende bis zum Entferntesten hin aus. Während für den Machthaber das Herrschen

---

consensu gentium die Bemerkung bei: omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est. de leg. I, 8. 24: Ipsisque in hominibus nulla gens est neque tam immansueta neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret qualem habere deum deceat, tamen habendum sciat.

[1]) Cic. de nat. deor. II, 28, 71: Non enim philosophi solum, verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt.

[2]) ibid. II, 29. 73f. [3]) ibid. II, 30. 76.

[4]) ibid. II, 30. 77.

[5]) S. oben pg. 55ff., insbes. pg. 57 Anm. 1.

[6]) Cic. de div. I, 55. 125–127. [7]) Cic. de nat. deor. II, 32. 81.

voll Mühsal, Getümmel und Sorgen ist, regiert die Gottheit ohne Last und Mühe und ohne die Fesseln des Körpers [1]).

Diese Welt nun ist ein gut eingerichtetes Staatswesen für Götter und Menschen [2]). Sie ist die bestmögliche aller Welten, und auch ihre Teile sind so, daß sie nicht besser zum Gebrauch und nicht schöner zum Anschauen sein könnten [3]). Dieser Optimismus ist für die Stoa charakteristisch; allerdings werden wir auch sehen, wie ihn Posidonius nicht konsequent festgehalten, sondern sich dualistischen Stimmungen und Anschauungen genähert hat. Zunächst ist er aber auch für ihn Schultradition gewesen und er scheint ein gutes Stück mit ihm gegangen zu sein.

Der Optimismus führt zur starken Betonung des göttlichen Wohlwollens gegen uns Menschen. Für wen ist alles geschaffen? Doch nicht für die unbelebten Dinge oder die Tiere? Nein, nur für Götter und Menschen [4]). Alles, was wir nötig haben, hat der Schöpfer für uns getan, und zwar ganz von selbst, ohne daß wir es noch lange suchen müßten; wenn wir uns schaden, so geschieht es gegen den Willen der Natur, und wir haben es uns selbst zuzuschreiben. Die ganze Kulturkritik, die Seneca im 90. Brief in seiner Schilderung des goldenen Zeitalters gibt, geht auf Posidonius zurück; da Seneca gewissenhaft alle seine Abweichungen registriert, ist die Meinung des Posidonios leicht zu rekonstruieren. Er führt hier aus, wie uns die Natur zu allem, was wir nötig haben, zureichend ausgerüstet habe. Die Beispiele stehen dem Ethnologen reichlich zur Verfügung: zum Schutz gegen die Kälte genügen Fuchs- und Mausfelle, wie sie die Skythen tragen, gegen die Sonnenhitze schützen natürliche Höhlen oder Wohngruben, wie die Bewohner der Syrtengebiete sie haben. Die Natur ist nicht so feindselig, daß sie allen andern Geschöpfen leichte Lebensmöglichkeiten bietet, allein der Mensch ohne Raffinement nicht bestehen kann. Wir sind geboren zu dem, was uns bereit gestellt ist; wir haben uns nur dadurch alles schwer gemacht, daß wir das Leichte verachteten. Die Natur genügt für das, was sie von uns fordert; in dieser Ausrüstung zum Lebensnotwendigen erkennt und verehrt Posidonius die Zweckmäßigkeit der Naturordnung; das Zweckwidrige ist auch naturwidrig, ist Kulturverderbnis. In dieser Beurteilung zeigt sich der Einfluß des Cynismus [5]).

---

[1]) περὶ κόσμου cap. 6.

[2]) Cic. de nat. deor. II, 62. 154: Principio ipse mundus deorum hominumque causa factus est, quaeque in eo sunt, ea parata ad fructum hominum et inventa sunt. Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque. Wie Athen und Sparta für die Athener und Spartaner gegründet sind und alles, was in diesen Städten ist, ihren Bürgern gehört, sic quaecumque sunt in omni mundo, deorum atque hominum putanda sunt. So auch Philo de prov: Ein wohlgeordnetes Haus- und Staatswesen nennen wir ein Werk der Fürsichtigkeit (πρόνοια) und des Fleißes, und dem Weltall sollten wir gleiche Fürsorge aberkennen? (Bei Wendland pg. 10.) Dio v. Prusa or. I, 42.

[3]) Cic. ibid. II, 34. 86f: Ex iis enim naturis, quae erant, quod effici optimum potuit, effectum est. Die Teile sind so, ut neque ad usum meliores potuerint esse neque ad speciem pulchriores.

[4]) Varro, fragm. 24: Göttlich ist alles, quidquid illorum inter se ad commoda humana conspirat. Cic. de nat. deor. II, 53. 133. Sen. ep. 95, 49: Quae causa est dis bene faciendi? natura. Errat si quis illos putat nocere nolle; non possunt. Nec accipere iniuriam queunt nec facere. Über die ethische Qualität der Gottheit bei Pos. siehe Heinemann pg. 118ff.

[5]) Sen. ep. 90, 16ff: Simplici cura constant neccessaria; in delicias laboratur.

Zu dieser natürlichen Ausrüstung gehört auch die sittliche Veranlagung des Menschen. Das altstoische Schlagwort, daß das Gute ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν bedeute, genügt aber Posidonius nicht; ihm liegt umgekehrt daran, daß die Natur das Gute will. Naturgemäß ist auch das instinktive Handeln der Tiere. Jedem Wesen ist ein wenn auch unbewußtes Gefühl seiner Eigenart und seiner Lebensbedingungen eigen, wofür dem Naturforscher Posidonius die Beispiele zur Hand sind; sie beweisen ihm das künstlerische Schaffen der Natur, die Teleologie. Aber diese Ausrüstung befähigt ein jedes, sich *seiner* Natur gemäß zu verhalten, und diese Naturgemäßheit ist noch nicht sittliche Güte. Diese ist nur dem Menschen als vernünftigem Wesen möglich, der sich zum klaren Bewußtsein seiner Bestimmung erheben kann. Nicht bloß die Herrschaft eines zwar zielstrebigen, aber unbewußten, zwingenden Triebes, sondern eines höhern Selbst, eines Dämons (im guten Sinn des sokratischen δαιμόνιον), der gottverwandten Vernunft ist Wille der schöpferischen Natur. Diese Bestimmung ist aber nicht ein Gegebenes wie der tierische Instinkt, sondern ein Aufgegebenes. Naturausstattung ist erst ein Same sittlicher Erkenntnis; seine Entfaltung zu vollem Bewußtsein ist Inhalt des sittlichen Wachstums beim Einzelnen und der Menschheit[1]).

Beliebt ist der Gedanke, daß unser aufrechter Gang und zum Himmel gerichteter Blick uns auf die Bestimmung hinweise, dem Eros für die himmlischen Dinge zu folgen und ihre bewundernden Zuschauer zu werden[2]). Aber daneben begegnen wir immer viel trivialeren Antworten. Wenn aufgezählt wird, wozu die Götter den Menschen befähigt haben, so wird das genannt,

Non desiderabis artifices; sequere naturam; illa noluit esse districtos; ad quaecumque nos cogebat, instruxit . . . Non fuit tam inimica natura, ut cum omnibus aliis animalibus facilem actum vitae daret, homo solus non posset sine tot artibus vivere . . . Ad parata nati sumus; nos omnia nobis difficilia facilium fastidio fecimus . . . Sufficit ad id natura, quod poscit. Vgl. ep. 110, 10.

[1]) Sen. ep. 121. Heinemann pg. 55 ff. hat den Fortschritt des Pos. über die alte Stoa durch die Erkenntnis, daß die menschliche Natur nicht im empirisch gegebenen Wesen des Menschen, sondern in seinem höhern Selbst, seinem Dämon bestehe, gut herausgearbeitet. Auch hier kommt platonischer Einfluß zur Geltung. Über Pos. als Quelle von Sen. ep. 121 vgl. Heinemann, pg. 189 ff. Der Versuch von Reinhardt, pg. 358 ff., in ep. 121 die ungeschickte Zusammenarbeit einer „orthodoxen“ Verteidigung eines stoischen Moralaxioms und einer naturphilosophischen Erörterung des echten Pos. nachzuweisen, scheint mir nicht gelungen. Der „sensus constitutionis suae“, der in dem „orthodoxen“ Teil allen Wesen beigelegt wird, ist klar als unbewußt erkannt und nichts anderes als der zweckmäßige Naturinstinkt, für den die naturwissenschaftlichen Partien Belege bringen. Die ganze Beweisführung Reinhardts ist ein typisches Beispiel für seine Methode, Pos. zu isolieren und alles, was nicht *sein* Pos. ist, verächtlich zu machen.

[2]) Philo de opif. mundi 25, 77: Ὡς οἰκειοτάτῳ καὶ φιλτάτῳ ζῴῳ τὰ ἐν κόσμῳ πάντα προητοιμάσατο, βουληθεὶς γενόμενον αὐτὸν μηδενὸς ἀπορῆσαι τῶν πρός τε τὸ ζῆν καὶ τὸ εὖ ζῆν· ὧν τὸ μὲν παρασκευάζουσιν αἱ χορηγίαι καὶ ἀφθονίαι τῶν πρὸς ἀπόλαυσιν, τὸ δὲ ἡ θεωρία τῶν κατ' οὐρανόν, ἀφ' ἧς πληχθεὶς ὁ νοῦς ἔρωτα καὶ πόθον ἔσχε τῆς τούτων ἐπιστήμης, ὅθεν τὸ φιλοσοφίας ἀνεβλάστησε γένος, ὑφ' οὗ καίτοι θνητὸς ὢν ἄνθρωπος ἀπαθανίζεται. Cic. de nat. deor. II, 56, 140: Quae (scil. providentia naturae) primum eos (homines) humo excitatos, celsos et erectos constituit, ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent. Sunt enim e terra homines non ut incolae atque habitatores, sed quasi spectatores superarum rerum atque caelestium, quarum spectaculum ad aliud genus animantium pertinet. id. Tusc. I, 69, 44. Derselbe Gedanke Manil. astr. IV, 891 ff., Sen. ep. 92, 30; 88, 28. 120, 14. Vgl. J. Kroll a. a. O. pg. 252.

was er für seine Nahrung, Kleidung und Wohnung tut, so ist von seiner Kulturarbeit die Rede, aber nicht von einem Ziel des geistig-geschichtlichen Lebens. Die ganze Geschichtslosigkeit des stoischen Rationalismus tritt hier deutlich zu Tage. Nachdem Cicero, bezw. seine stoische Quelle ausgesprochen, wie der Mensch im Erkennen des Gestirnlaufs zur Gotteserkenntnis, zur Frömmigkeit, Gerechtigkeit und allen übrigen Tugenden gelange und sich dann nur noch durch die fehlende Unsterblichkeit von den Göttern unterscheide, fällt er plötzlich wieder von seiner begeisterten Schilderung ab zu der nüchternen Bemerkung: nun muß ich noch lehren und preisen, daß alles in der Welt, was die Menschen brauchen, um der Menschen willen geschaffen und bereitet ist[1]. Die Bahnen der Gestirne sind nicht allein geordnet, um die Welt in der Harmonie zu erhalten, sondern auch, damit sie den Menschen zum Schauspiel dienen sollten[2]. Wenn wir Menschen allein ihre Bahnen berechnen, die maturitates temporum erkennen können, so muß man schließen: sind diese Dinge allein uns bekannt, so müssen sie auch um unsertwillen geschaffen sein[3]. So bricht eine kraß anthropozentrische Auffassung immer wieder durch. Wenn auch der Stoiker des Cicero das „Alles ist euer" auf Götter und Menschen ausdehnt, so heißt eben im Grunde sein letztes Wort nicht: „ihr aber seid Gottes", sondern: „auch die Götter sind euer". Es ist kein Zufall, daß gerade der Jude Philo es ist, der an diesem anthropozentrischen Denken Kritik übt, indem er sagt, der, welcher glaube, alles sei um seinetwillen geschaffen, und Himmel, Erde, Luft und Meer müßten ihm wie einem König Tribut bringen, der übersehe völlig, daß ein Künstler nie das Ganze um des Teiles willen, sondern den Teil um des Ganzen willen schafft[4].

Posidonius scheint auch gelegentlich von einer besonderen Fürsorge der Götter für die Frommen geredet zu haben. Die erbauliche Anekdote von der Rettung der beiden braven Söhne, die ihre gebrechlichen Eltern auf den Schultern vor dem Ausbruch des Ätna geflüchtet haben und allein bewahrt wurden — sie wird übereinstimmend in der Schrift von der Welt und dem ganz von posidonianischen Anschauungen bestimmten Gedicht Ätna[5] wiedergegeben —, hat schon Posidonius erzählt.

Ein ganz besonderer Beweis für die göttliche Vorsehung sind die Vorzeichen und Vorbedeutungen, das was divinatio genannt wird. Dieses ganze Gebiet ist dem Posidonius besonders wichtig gewesen; war es doch der

---

[1]) Cic. de nat. deor. II, 61, 154. [2]) ibid. II, 56, 140.

[3]) ibid. II, 62, 155. Charakteristisch ist die Wendung von den Gestirnen, daß sie, quamquam etiam (!) ad mundi cohaerentiam pertinent, tamen et spectaculum hominibus praebent. de leg. I, 8, 25: Itaque ad hominum commoditates et usus tantam rerum ubertatem natura largita est, ut ea, quae gignuntur, donata consulto nobis, non fortuito nata videantur, nec solum ea, quae frugibus atque bacis terrae fetu profunduntur, sed etiam pecudes; quod perspicuum sit, partim esse ad usum hominum, partim ad vescendum procreatas. Dio or. 12. 32: Die ersten Menschen hatten eine natürliche Gotteserkenntnis, αἰσθανόμενοι τῶν ὡρῶν, ὅτι τῆς ἡμετέρας ἕνεκα γίγνονται σωτηρίας πάνυ ἀκριβῶς καὶ πεφεισμένως ἑκατέρας τῆς ὑπερβολῆς.

[4]) Philo de somn. II, 16, 115:

[5]) Ätna, erklärt von S. Sudhaus, Leipz. 1898. Nachdem der Dichter die Anekdote erzählt hat, ruft er (Vers 633f.) aus:

O maxima rerum,
Et merito, pietas, homini tutissima virtus!

Punkt, wo er vom Rationalismus der älteren Stoa am weitesten sich entfernte und seine Unbefangenheit gegenüber dem Irrationalen kundgab, wo er den starren Mechanismus der stoischen Weltansicht durchbrach, wo er eine unmittelbare Berührung mit der Gottheit am offenkundigsten zu erleben glaubte. Ist sonst die Religiosität des Stoikers andächtige Verehrung des unpersönlichen, allgemeinen, für alle Menschen gleichen Weltgesetzes, so schafft Posidonius hier Raum für ein persönliches Verhältnis des Menschen zu Gott und Gottes zum Menschen. Wir können auch sagen, daß hier der orientalische Einschlag im Denken des Apameers sich am stärksten bemerkbar macht. Auch seinem Schüler Cicero ist die Sache so wichtig gewesen, daß er ihr eine besondere Schrift gewidmet hat, aus der uns die posidonianische Lehre von der Divination eingehend bekannt wird. Daneben sind Philos Schrift de somniis und einige Schriften Plutarchs als Quellen wichtig.

Die Gabe und Kunst des Vorhererkennens ist von den Göttern unter allen Wesen allein den Menschen verliehen worden, und darin offenbart sich ihre besondere Fürsorge für uns. Die Divination setzt zunächst überhaupt eine Gesetzmäßigkeit voraus[1]). Die Tatsache der Weissagung ist die gewichtigste Bestätigung dafür, daß die menschlichen Angelegenheiten durch göttliche Vorsehung geleitet werden[2]). Wenn einzelne Erscheinungen auf diesem Gebiet vielleicht nicht zu überzeugen vermögen, so doch ihre Totalität. Sie beruht darauf, daß gleiche Ursachen gleiche Wirkungen hervorbringen[3]). Sie zerfällt in eine künstliche und eine natürliche Divination, in unserer Sprache ausgedrückt in eine rationale und eine irrationale oder eine wissenschaftliche und eine intuitive. Die erste beruht auf der wissenschaftlichen Beobachtung der Naturnotwendigkeit, die aus vorhandenen Ursachen auf die zu erwartenden Wirkungen zu schließen erlaubt[4]). Als Naturforscher hat sie Posidonius natürlich tausendfach angewendet, aber sein Weltanschauungsinteresse gilt in höherm Maße der natürlichen Divination[5]). Sie findet vor allem statt im Traum, in der Ekstase, unmittelbar vor dem Tode. In diesen Zuständen ist die Seele unabhängiger vom Körper, erinnert sich des Vergangenen, sieht das Gegenwärtige, schaut das Zukünftige voraus. Solches erblickt der Geist entweder kraft seiner eigenen gottverwandten Natur, oder weil die Luft, in der er dann weilt, von Dämonen besonders erfüllt ist, oder weil die Götter direkt mit ihm reden[6]). Wo diese Divination einem Menschen

---

[1]) Cic. de nat. deor. II, 65, 162.

[2]) Darum gehören Vorsehung und Mantik zusammen: Diog. Laert. VII, 149 zitiert aus dem 2. Buche des φυσικὸς λόγος des Pos.: μαντικὴν ὑφεστάναι πᾶσάν φασιν, εἰ καὶ πρόνοιαν εἶναι· καὶ αὐτὴν καὶ τέχνην ἀποφαίνουσι διά τινας ἐκβάσεις.

[3]) Cic. de div. I, 14, 25. [4]) Sen. nat. quaest. I, 1, 4.

[5]) Cic. de div. I, 18, 34: Die Kundigen der natürlichen Divination sind diejenigen. qui non ratione aut coniectura, observatis ac notatis signis, sed concitatione quadam animi aut soluto liberoque motu futura praesentiunt, quod et somniantibus saepe contingit et nonnunquam vaticinantibus per furorem (in der Ekstase) . . . Cuius generis oracula etiam habenda sunt, non ea quae aequatis sortibus ducuntur, sed illa, quae instincto divino adflatuque funduntur.

[6]) ibid. 30, 64: Tribus modis censet (Pos.) deorum appulsu homines somniare: uno, quo provideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur; altero, quod plenus aer sit immortalium animorum, in quibus tamquam insignitae notae veritatis appareant; tertio, quod ipsi dii cum dormientibus colloquantur. Vgl. I, 57, 129.

zuteil wird, bedeutet sie eine ganz besondere Fürsorge der Götter[1]. Wir können uns natürlich nicht bei den Einzelheiten der Psychologie der natürlichen Divination aufhalten, wie sie Cicero und Plutarch[2]) mit großer Ausführlichkeit wiedergeben. Es ist des Posidonius eigentliche Entdeckung, daß er gerade diese beiden Arten von Zukunftserkenntnis als Parallelen behandelt und auf gemeinsame Elemente zurückführt. Daß er sich mit dem Verhältnis dieser beiden Zweige der Divination eingehend beschäftigt habe, wird von Cicero ausdrücklich bezeugt[3]).

Freilich, gerade wenn Posidonius, diesen Erscheinungen sein Interesse zuwendend, für ein lebendiges und persönliches Verhältnis zu Gott Sinn gewinnt, gerät er wieder in Konflikt mit der abstrakten Vorherbestimmungslehre, die in der Stoa Tradition ist. Entweder sind die Geschicke unabänderlich bestimmt, und dann hilft auch keine göttliche Warnung, um ihnen zu entgehen; oder in diesen Omina und Visionen liegt durch Gottes Güte die Möglichkeit, dem Geschicke vorzubeugen; dann ist es aber wieder nicht unabänderlich bestimmt[4]). Diesen zweiten Fall nimmt der Stoiker in Ciceros Disputation, der wesentlich die Position des Posidonius vertritt, denn auch an, wenn er ausführt, daß die auspicia nicht Ursachen, sondern Anzeichen seien und anzeigen, was geschehen wird, wenn man nicht vorbeugt[5]); so führt er auch aus der neuesten Geschichte ein Vorzeichen an, das dem Crassus gezeigt hat, wie es herausgekommen wäre, wenn er sich nicht hätte warnen lassen[6]). Ist damit zwar der menschlichen und der göttlichen Freiheit ein gewisser Spielraum gegenüber dem Fatum gegeben, so will Ciceros Posidonianer (C. hat die Rolle seinem Bruder Q. Tullius zugeteilt) freilich auch nicht so weit gehen, zu behaupten, daß die Götter im Einzelnen jedes Zeichen

[1]) Philo de somn. I. 18, 111: Wie in einer traurigen Lage Freunde uns trösten und helfen, so auch der Logos: φίλος γὰρ καὶ γνώριμος καὶ συνήθης καὶ ἑταῖρος ἡμῖν ἐστιν, ἐνδεδεμένος, μᾶλλον δὲ ἡρμοσμένος καὶ ἡνωμένος κόλλῃ τινὶ φύσεως ἀλύτῳ καὶ ἀοράτῳ· διὰ τοῦτο καὶ προλέγει τὰ συνοίσοντα, καὶ συμβάντος τινὸς ἀβουλήτου πάρεστιν αὐτοκέλευστος βοηθήσων.

[2]) Plut. de def. orac. cap. 38 ff.

[3]) Cic. de div. I. 57, 130: Sed id quoque (eben dieses Verhältnis) rimatur quantum potest Posidonius.

[4]) Darauf weist im 2. Buch de div. (8, 21) der skeptische Gegner, der Vertreter der Ansichten des Karneades, hin.

[5]) ibid. I, 16, 29: auspicia . . . non causas adferunt, cur quid eveniat, sed nuntiant eventura, nisi provideris.

[6]) Fr. Boll a. a. O. sucht nachzuweisen, daß die Meinung, die Vorzeichen sollten uns zur Vorsicht bewegen, nicht von Pos., sondern von Chrysipp, Diogenes und Antipater stamme. Derselbe Gedanke begegnet auch ibid. 16, 29 f. mit der Ergänzung, daß eine vergebliche Warnung durch Vorzeichen darum nicht bedeutungslos sei, weil sie die Schuld vom Warnenden wegnehme und dem umsonst Gewarnten aufbürde. Aber hier beruft sich Cicero auf die Autorität des Augurs Appius. Auf Pos. führt Boll den Gedanken 52, 119 zurück, wo es von Cäsar heißt: quae (schlimme Opferzeichen) quidem illi portendebantur a diis immortalibus, ut videret interitum, non ut caveret. Der posidonische Ursprung dieser Stelle ist jedoch sehr zweifelhaft; das gewählte Beispiel kann selbstverständlich nicht von Pos. stammen. Eine Abhängigkeit von Pos. will Boll nachweisen für Firmicus Maternus Astron. VIII praef., daß das Vorherwissen von Übeln uns nicht schrecken könne, si ad haec excipienda animus noster se maiestatis suae recordatione firmarit . . . Sic possumus semper stabili ratione compositi nec infortuniis opprimi nec felicitatis gaudio sublevari. Durch die divinatio wird also kein Einfluß auf den Gang der Dinge, aber ein solcher auf unser Verhalten dazu ermöglicht.

veranlassen. Es ist vielmehr von Anfang der Welt an so geordnet, daß gewissen Vorgängen gewisse Anzeichen vorausgehen, teils Omina, teils Konstellationen, teils Traumvisionen, teils ekstatische Weissagungen. Treffen die Zeichen einmal nicht zu, so liegt der Fehler nicht an den Dingen, sondern an unserer lückenhaften Kenntnis der Weltgesetze [1]). Ja sogar ein unbewußtes Ahnungsvermögen in uns kann uns dazu führen, gerade die im Augenblick erforderlichen Omina auszuwählen; selbst das ist denkbar, daß die Natur im Bedarfsfall das vorhandene Zeichen ad hoc noch zu ändern vermag! Ob auch letztere Behauptungen des Q. Tullius auf den Meister zurückgehen, mag füglich bezweifelt werden.

Ausdrücklich schreibt aber Cicero über ihn den Satz: „er anerkennt in der Natur Vorzeichen des Zukünftigen [2])" und aus der ganzen Erörterung geht hervor, daß er bald die Tatsache der festen Ordnung und notwendigen Verknüpfung die Möglichkeit einer Divination erklären läßt, bald umgekehrt aus der Tatsache der Divination den festen Gang des Fatums hat erweisen wollen. Es handelt sich wohl hier wieder um die Gleichzeitigkeit und gegenseitige Ergänzung zweier Betrachtungsweisen, einer vorwärts und einer rückwärts gerichteten, einer teleologischen und einer kausalen. Während letztere die ganze Gesetzmäßigkeit des Zusammenhanges zwischen Ereignissen und Vorbedeutungen zu erforschen und festzustellen unternimmt, sucht sich erstere am Anschauen der Zielstrebigkeit, des Vorsehenden (πρόνοια) der göttlichen Weltregierung zu erbauen. Wenn aber ein solcher Zusammenhang existiert, so liegt kein Grund vor, warum die prä- und postexistenten Seelen nicht den ganzen Kausalnexus klar durchschauen sollten [3]).

Weil das Zukünftige schon bestimmt ist, kann auch Vergil in dem stark von Posidonius bestimmten 6. Buch der Aeneis den Ahn Anchises dem Aeneas die Seelen und Geschicke seiner Nachkommen zeigen lassen. Dazu bedient sich der Dichter der phantastischen Vorstellung, daß jede zur Rückkehr in einen neuen Körper bestimmte Seele während der tausend Jahre, die sie im Jenseits zubringen muß, ihr künftiges Schicksal vorweg nehme; der Scheinkörper, in den sie gekleidet ist, trägt bereits die Gestalt, den Charakter, ja die Insignien des künftigen Erdendaseins. Das ist natürlich eine poetische Hilfskonstruktion zur Veranschaulichung des zu Grunde liegenden Glaubens an eine Vorherbestimmung [4]).

Eine Notiz aus Cicero de fato über Posidonius hat Augustin, de civ. Dei V. 2 aufbewahrt. Danach hat Posidonius zu einem von Hippokrates erwähnten Fall von zwei Brüdern, die gleichzeitig erkrankten und wieder genasen, erklärt, sie müßten unter derselben Konstellation geboren,

---

[1]) ibid. I, 52, 118.

[2]) ibid. I, 57, 130: Esse censet in natura signa quaedam rerum futurarum.

[3]) ibid. I, 59, 131.

[4]) E. Norden in seinem Kommentar zum 6. Buch der Aeneis weist darauf hin, wie Vergil die religiöse Vorstellung der Vorausbestimmung mit dem Vergeltungsmotiv, das er seinem mythischen Stoff entnahm, nur schlecht zusammengearbeitet hat; gerade daraus geht hervor, daß diese Vorstellung nicht Vergils eigene Phantasie, sondern übernommene Tradition ist, und zwar, wie die Verwandtschaft mit Ciceros Somnium Scipionis zeigt, von Posidonius her. Über den der Aeneis zu Grunde liegenden Schicksals- und Vorsehungsglauben vgl. auch E. Norden, „Vergils Aeneis im Licht ihrer Zeit", Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum VII, 1901, pg. 249 ff.

also Zwillinge gewesen sein. Was der Mediziner auf identische körperliche Konstitution, das führe der philosophus astrologus auf die Konstellation bei Empfängnis und Geburt zurück. Augustin nennt hier Posidonius als Stoicus multum astrologiae deditus, und später spricht er von Posidonius oder sonst einem Verfechter der schicksalbestimmenden Gestirne[1]). Ist dieses Urteil Augustins richtig?

Man kann es so ausdrücken, daß Posidonius allerdings der Astrologie ergeben war, in dem Sinne, daß er den Gestirnen, die ihm sichtbare Götter waren, einen wesentlichen Einfluß auf das irdische Geschehen eingeräumt hat, daß er sie als aktive Potenzen auf das vorherbestimmte Schicksal hat einwirken lassen, ja daß er die Konstellationen als signa futuri ebenso wie Vogelflug und Eingeweide der Opfertiere samt anderen Omina beobachtet und eine wissenschaftliche Erkenntnis dieses ganzen Gebietes für möglich gehalten hat[2]). Es wird auch nicht zu weit gegangen sein, wenn wir ihm in diesen Dingen eine mit seiner sonstigen wissenschaftlichen Bedeutung seltsam kontrastierende Leichtgläubigkeit zuschreiben. Aber er muß sich doch der Grenzen seiner „wissenschaftlichen" Erkenntnis so weit bewußt gewesen sein, um nicht kritiklos dem Treiben der Horoskopsteller zum Opfer zu fallen, und er hat die Konstellationen als Folge der ewigen und vernünftigen Ordnung des Weltlaufs, als Mittel und Organe der allwaltenden Gottheit, nicht als selbständige Potenzen und Beherrscher des irdischen Geschehens betrachtet. Vollends verfehlt wäre es, Posidonius bei denjenigen zu suchen, die durch allerlei Zauberriten und Superstition den Zwang der Heimarmene durchbrechen wollen[3]).

In dieser Weise hat Posidonius seine Stellung in der Geschichte der

[1]) Posidonius vel quilibet fatalium siderum assertor; Aug. de cic. De. V, 2.

[2]) Seneca schreibt an einer Stelle von ganz posidonianischem Klang ad Marc. de consol. 18, 1ff., wie dem ins Leben Eintretenden die Licht- und Schattenseiten des Erdendaseins auseinandergesetzt werden: videbis quinque sidera diversas agentia vias et in contrarium praecipiti mundo intentia; ex horum levissimis motibus fortunae populorum dependent et maxima ac minima proinde formantur, prout aequum iniquumve sidus incessit. Der Posidonianer Manilius will die conscia sidera fati besingen und sagt von ihnen: E quibus et ratio fatorum ducitur omnis (I, 261). Über die astrologische Geographie, die Ptolemaeus von Pos. übernommen hat, d. h. den Einfluß der Gestirne auf Klima und Völkersitten vgl. Boll a. a. O. pg. 181ff. Astrologischen Einfluß verrät auch der Gedanke, daß speziell die Lebensdauer von Geburt an fest bestimmt ist, z. B. Sen. ad Marc 21, 6: Habebit quisque, quantum illi dies primus adscripsit.

[3]) So meint es auch Seneca, wenn er epist. 88, 15 sich gegen den Wert der Astrologie ausspricht und erklärt: agit illa (d. h. die Konstellationen) continuus ordo fatorum et inevitabilis cursus; per statas vices remeant et effectus rerum omnium aut movent aut notant. Seneca meint, es sei überhaupt unnütz, diese Dinge zu wissen: scias ista, nescias: fient. Darin weicht er von Posidonius ab. — Dio v. Prusa spricht or. 36, 39ff. vom Wechsel der Weltperioden; er vergleicht die Welt mit einem Viergespann, das geleitet wird ὑπὸ τῆς ἄκρας ἐμπειρίας τε καὶ ῥώμης. Jedesmal wenn ein anderes Pferd am Wagen die Führung übernimmt, ereignen sich große Katastrophen und die Menschen bilden sich ein, es geschehe zu ihrem Verderben, während es ὀρθῶς καὶ κατὰ γνώμην τοῦ σῴζοντος καὶ κυβερνῶντος τὸ πᾶν geschieht. In dem Wettkampf, in dem dieses Viergespann seinen Lauf nimmt, ist Sieg und Kranz ἐξ ἀνάγκης das Teil τοῦ πρώτου καὶ κρατίστου τάχει τε καὶ ἀλκῇ καὶ τῇ ξυμπάσῃ ἀρετῇ, ὃν εἴπομεν ἐν ἀρχῇ τῶν λόγων ἐξαίρετον εἶναι Διός, nämlich des feurigen Elements. Diese Konzeption der Weltentwicklung in vier großen Weltperioden ruht auf astrologischen Theorien.

Astrologie, wie sie Franz Cumont in seinem glänzenden Werk Astrology and religion among the Greeks and Romains dargestellt hat[1]). Die Verehrung der Gestirne als Götter, dieser Mächte, die über alle Völker walteten und von allen Völkern verehrt wurden, welche sich als Gesetzgeber anpriesen, dieser „cosmopolitan gods", wurde im Zeitalter der Diadochen von den Gewalthabern mächtig gefördert. Am meisten wurde die Verknüpfung hellenischer und babylonischer Kultur, die Identifikation der griechischen Heimarmene mit der chaldäischen Vorherbestimmung durch die Gestirne, die Verbindung des Gestirndiensts syrischer Stämme mit einer Theologie, welche die Sonne zum allmächtigen Herrn der Welt machte, im Seleucidenreich gefördert. Das Bestreben der stoischen Schule, sich mit den öffentlichen Kulten zu verbinden, dehnte sich auch auf den Gestirndienst aus. Träger dieser Entwicklung, welche so die Astrologie zusammen mit dem Gestirndienst in die stoische Philosophie hineingezogen hat, ist vornehmlich Posidonius gewesen. Er verbindet semitische Tradition mit griechischer Denkweise, er zeigt „a singular combination of the most exact science with a fervent mysticism." Durch ihn tritt die Astrologie als ein Glied in die wissenschaftliche Welterforschung ein. Damit erfährt aber auch die griechische Religion eine tiefgreifende Veränderung. An Stelle der willkürlichen olympischen Götter treten die unveränderlichen und unbesiegbaren, die in ewigem Gleichmaß ihren Weg gehen, an Stelle der lokal begrenzten die universalen (καϑολικοί) Mächte[2]). Bei Posidonius und allen Schülern der Chaldäer ist dieser Glaube an die Gestirngötter mystisch gefärbt, die cosmic emotion wird zur Religion erhoben, der Mensch fühlt seine enge Verwandschaft mit den Mächten des Himmels[3]). Die Ekstase, mit der er seine Augen zum Himmel erhebt, befreit ihn von der Erbärmlichkeit des Daseins und trägt ihn in die heitern Regionen, wo die ewigen Sterne sich bewegen; er mischt sich in ihren heiligen Chor und nimmt schon vor dem Tod an ihrer Gottheit teil.

Es liegt dem Stoiker ungemein viel daran, zu zeigen, **daß die Macht, von der unsere Geschicke abhängig sind, sittlichen Charakter trägt;** daß die Moral, welche die Grundlage alles menschlichen Kultur- und Staatslebens bildet, in dem ewigen Willen der Gottheit fest verankert ist. In diesem Sinn ist auch das Schlagwort von der Welt als communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque zu verstehen[4]). Nirgends so wie in Ciceros Schriften de legibus und de re publica zeigt sich das eminent praktische Interesse an dieser positiven Anschauung gegenüber dem auflösenden

[1]) Vgl. auch seinen Aufsatz: Le mysticisme astral dans l'antiquité.

[2]) Astrol. and rel. pg. 137. An almost anarchical society of Immortals whose feeble and capricious wile raised doubts as to their power, was replaced by, the idea of an harmonious ensemble of sidereal gods, who, irresistibly guided by the Sun, the heart of the world, the source of all movement and all intelligence, imposed everywhere the universal inevitable laws of omnipotent Destiny.

[3]) A. O. pg. 144. The warmth which animates the human microcosm is part of the same substance which vivifies the universe; the raison which guides us partakes of the nature of those luminaries which enlighten it ... Thus contemplation of the heaven becomes a communion.

[4]) Cic. de nat. deor. II, 62, 154 vgl. oben pg. 66 Anm. 2. Cic. de leg. I, 7, 23: Lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus; inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est; quibus autem haec sunt inter se communia, ii civitatis eiusdem habendi sunt.

Relativismus der karneadeischen Skepsis. In der göttlichen Weltordnung ist der göttliche Wille, die Norm für das menschliche Handeln ausgedrückt. Naturrecht und Sittlichkeit sind identisch, die göttliche Harmonie des Weltalls ist das große Vorbild für den Frieden, der die Menschen auf Erden verbinden soll[1]). Die Vernunft, welche die Welt regiert, wird, wenn sie in den Menschengeist eingeht, zum Gesetz. Eins und dasselbe ist der in der Natur wirksame Wille, der Verstand des Menschen, die Norm des Handelns. Das geltende Recht hat seinen Ursprung in jenem ewigen Gesetz, das schon vor allen empirischen Staaten und vor jeder konkreten Kodifikation bestanden hat[2]). Naturgesetz, Staatsgesetz, Sittengesetz sind eins, der Ausdruck der weltdurchwaltenden ratio = Logos[3]). Die Unterscheidung von Recht und Unrecht, von honestia und turpia für eine bloß menschliche konventionelle Meinung und nicht für ein ewiges Natur- und Weltgesetz zu halten, ist Wahnsinn[4]). Diese Gedanken werden von Cicero als Lehre von viri doctissimi eingeführt, womit die Autorität des Posidonius, vielleicht auch Panaetius gemeint sein wird. Darum werden wir uns auch nicht wundern, wenn Posidonius erwartet, daß die andächtige Betrachtung des Alls und seiner Gesetze, der Macht und des Wesens der Götter, des großen Zusammenhangs und der kausalen Notwendigkeit der Dinge, der übernatürlichen Ursachen, von denen auch Vernunft und menschlicher Geist geleitet werden, den Menschen zum Erblühen aller Arten und Teile der Tugend und zu wunderbarer Gemütsruhe führen werde[5]). Denn kosmische und moralische Weltordnung sind eins, das hat die posidonianische Philosophie mit Begeisterung verkündigt.

2. Die Theodizee.

Der stoische Glaube an die Güte der Vorsehung erlitt aber immer neue Anfechtung, teils von der epikureischen und akademischen Skepsis, teils von den harten Tatsachen des Weltlaufs, die sich der Theorie nicht fügten. Daraus ergab sich die Aufgabe der Theodizee, dieses unentbehrlichen Requisits alles rationalistischen Optimismus. Schon Zeno, Kleanthes und Chrysipp haben

[1]) Vgl. Dio or. 1, 42. 36, 22. 48, 14; (letztere Stelle zitiert oben pg. 63 Anm. 3); dazu die Bemerkung v. Arnims, a. a. O. pg. 366: „In allen diesen Stellen wird die Liebe und Eintracht mit religiös-philosophischer Begeisterung als das göttliche Weltprinzip gefeiert, das den geordneten Fortbestand der Welt verbürgt ... Kurz, die ganze elementare und animalische Natur zeigt sich einträchtig und verträglich, nur der Mensch ist der ewige Friedensstörer.“ Auf diese Eintracht der Natur hat Dio überall hingewiesen, wo er als Schiedsrichter und Friedestifter unter Menschen auftrat.

[2]) Cic. de leg. I 6, 18: Lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria ... Ea est enim naturae vis, ea mens ratioque prudentis, ea iuris atque iniuriae regula ... Constituendi vero iuris ab illa summa lege capiamus exordium, quae saeculis omnibus ante nata est quam scripta lex ulla, aut quam omnino civitas constituta.

[3]) ibid. I 8, 24. [4]) ibid. I, 16, 44 f.

[5]) Cic. Tusc. V, 25, 70 f.: ipsa enim cogitatio de vi et natura deorum studium incendit illius aeternitatis imitandae, neque se in brevitate vitae collocatam putat, cum rerum causas alias ex aliis aptas et necessitate nexas videt, quibus ab aeterno tempore fluentibus in aeternum, ratio tamen mensque moderatur. Haec ille intuens atque suspiciens, vel potius omnes partes orasque circumspiciens, quanta rursus animi tranquillitate humana et citeriora considerat! Hinc illa cognitio virtutis existit; efflorescunt genera partesque virtutum. Eine Stelle von echt posidonischem Klang.

Beweise für die Güte der göttlichen Weltregierung aufgestellt[1]); es hat sich daraus offenbar eine feste Schultradition gebildet; Posidonius hat sie aufgenommen und systematisch ausgebaut[2]). Aus ihm schöpfen wieder Cicero und namentlich Philo in seiner Schrift über die Vorsehung, die, wie P. Wendland gezeigt hat, wesentlich Gedanken der gleichnamigen Schrift des Posidonius wiedergibt. Auch Seneca hat sich eingehend damit beschäftigt; seine Trostschriften sind zum großen Teil Theodizeen; bei Plutarch, de sera numinis vindicta finden wir sie ebenfalls wieder.

Das religiöse Interesse, das die Stoiker an ihren Beweisführungen haben, liegt in der Auffindung der Zweckmäßigkeit, der Weisheit und Güte in den Einrichtungen der Natur und den Zuständen der Welt; das Anschauen von Plan und Vernunft im Weltlauf ist ihnen Religion. Sie möchten erkennen, daß die Notwendigkeit, unter der wir stehen, für uns Menschen förderlich und wohlwollend ist. Es ist alles bestimmt, und es ist gut bestimmt, das ist die Quintessenz der Weisheit, an der sie ihren Halt finden.

Immer wird die Theodizee den Versuch machen, auch im unbegreiflichen und scheinbar absurden Geschehen eine moralische Absicht zu finden. Schon Chrysipp hat behauptet, die Götter ließen solches geschehen, damit die Bösen gezüchtigt und die übrigen abgeschreckt würden[3]). Ebenso sagt Philo, Hagel, Blitz, Heuschreckenschwärme usw. seien Erziehungsmittel in der Hand der Vorsehung, mit denen sie Einzelne schlage, um die vielen übrigen vor dem Strafgericht zu bewahren. Aber treffen solche Schicksalsschläge denn nicht auch die Guten? Das geschieht allerdings, gibt der Apologet zu; aber wie der Arzt mit seinen Mitteln der Krankheit vorzubeugen sucht, so bleibt die vorsehende Allnatur auch dann weise, wenn sie z. B. die Felder des Gerechten vernichtet; denn sie weiß, daß der Überfluß Manchem schadet, und nimmt so die Ursache der Schlechtigkeit zum voraus weg. Ja kennt nicht Gott — diesen Gedanken gibt Plutarch wieder[4]) — die Seele der Menschen gut genug, um mit seiner Strafe nicht warten zu müssen, bis die böse Tat vollbracht ist? Seine Strafe wirkt also prophylaktisch und wird nur von ihm selbst, nicht aber von den Menschen verstanden. Dann ist zu sagen, daß ja das, was von den Meisten als Unglück angesehen wird, es für den Weisen gar nicht ist; seine Seele bleibt ja unverletzt; ihre beherrschende Kraft wird vor dem Bösen bewahrt; er fürchtet ja auch den Tod nicht, sondern im Vertrauen auf die Vorsehung freut er sich der Bewahrung seiner Seele, und alle Widerwärtigkeiten des Geschicks sind ihm nur ein Übungsfeld der Tugend. Will man das Glück des Gottlosen als Beweis gegen die Vorsehung anführen, so vergißt man, daß er ja gar nicht wahrhaft glücklich sein kann; wird er auch nicht äußerlich gestraft, so doch durch Schuldbewußtsein und Furcht vor Strafe. Was die Gegner in ihrer hedonistischen Lebensauffassung als Unglück ansehen, dient

[1]) Vgl. dazu P. Barth, Die Stoa, pg. 62ff. und in der Festschrift für Heinze, und W. Capelle, Zur antiken Theodizee, im Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 20, 1907.

[2]) K. Gronau meint, daß es eine Schrift des Pos. gegeben haben müsse, welche die Fülle der stoischen Gedanken über das Walten der Vorsehung zusammenfaßte und die in der Genesisexegese sowohl des Philo als des Origenes bis zu den Kappadoziern nachwirkte. Daß Pos. durch die Vermittlung von Origenes auf Nemesius u. die Kappadozier gewirkt habe, sucht Heinr. A. Koch, Quellenuntersuchungen zu Nemesius von Emesa, zu erweisen.

[3]) v. Arnim II, fragm. 1175. [4]) Plut. de ser. num. vind. 20, pg. 562D.

ihnen zum Besten; dadurch sorgt Gott für sie, wie ein Vater auch für mißratene Kinder sorgt. Manchmal müssen Kinder auch für die Sünden ihrer Väter leiden. Wenn die Gegner das gerade so absurd finden, wie wenn ein Arzt gesunde Kinder für die Krankheiten der Eltern operieren würde, so vergessen sie, daß zwar durch die Kur der Einen die Andern nicht geheilt, wohl aber durch die Strafen der Bösen die Übrigen gewarnt werden [1]). Außerdem ist auch der Gedanke der Solidarität auf ein ganzes Geschlecht anzuwenden; wie eine Stadt, so ist auch dieses ein zusammengesetztes Ganzes mit Zusammenhang seiner Glieder; wer sich daran stößt, daß die Heilung von den einen auf die andern übertragen wird, der blickt eben nicht weiter als seine Sinne reichen [2]).

Schon Chrysipp hat manchen Schwierigkeiten zu entgehen versucht, indem er eine doppelte Kausalität, eine direkte und eine mehr indirekte unterschied: causae perfectae et principales und causae adiuvantes et proximae oder confatales. Cicero hat diese Theorie de fato 18,41 ff. ausführlich wiedergegeben und beigefügt, Chrysipp habe sie aufgestellt, um dem Begriff der Notwendigkeit zu entgehen und den des Fatums gleichzeitig festzuhalten. Die Weiterführung dieser Lehre in der posidonianischen Unterscheidung der primären göttlichen Vorherbestimmung und der durch naturgesetzliche Notwendigkeit sich daran hängenden sekundären Folgen, des προηγουμένως und des ἑπομένως Bestimmten, haben wir schon kennen gelernt [3]). Sie wird auch für die Theodizee verwertet. So sagt schon Chrysipp, mit dem angemessen und nützlich Geschaffenen hingen notwendig (κατὰ παρακολούθησιν) gewisse Nachteile zusammen, die nicht davon zu trennen seien [4]). Manches trifft also die Menschen nicht als Strafe, sondern κατ' ἄλλην οἰκονομίαν; d. h. die richtige Leitung des Ganzen kann es nicht vermeiden, daß das, was dem Ganzen dient, dem Einzelnen etwa schadet. So ist es z. B. nötig, daß Gott hie und da eine Verminderung der Menschen durch eine Katastrophe eintreten läßt, so wie eine Stadt zur Vermeidung der Übervölkerung Kolonisten aussendet. Es ist ja auch in einer guten Haushaltung unvermeidlich, daß hin und wieder mit der Kleie gute Körner weggeschüttet werden. Oder es geht wie in einem Schauspiel, wo im Einzelnen manches Ungereimte vorkommt, das aber zur Schönheit des Ganzen beiträgt [5]).

So spricht sich auch Philo aus. Gott ist gar nicht schlechthin die Ursache aller Dinge; er ist weder der Urheber der Übel noch des Naturwidrigen. Wie auch in einem wohlgeordneten Staatswesen Gewalttätigkeiten vorkommen, aber nicht durch das Gesetz verursacht sind, so redet man von einer die Welt leitenden Vorsehung nicht, weil Gott alles, sondern weil er das seiner Natur Würdige und das Nützliche vorsieht; das Schlechte stammt von der Materie und der menschlichen Sünde. Die, denen die Naturordnung schadet, sind nur ein kleiner Teil, die Vorsehung aber richtet sich auf das Ganze. Auch Philo führt die Unterscheidung von προηγούμενα und ἐπιγεννήματα ein. So sind nur

---

1) Diese Antwort finden wir wieder bei Plutarch, de ser. num. vind. 19. pg. 561 F.
2) ibid. cap. 16, pg. 559 D.
3) Vgl. oben pg. 55 ff.
4) v. Arnim II, fragm. 1170. Vgl. Prächter, Hierokles der Stoiker pg. 16 ff.; dort der Satz: μετά γε μὴν τὴν κακίαν δευτέρα τοιούτων (der Übel) πρόφασις ἡ ὕλη.
5) v. Arnim II, fragm. 1176—1178. 1181.

Regen und Wind von der Vorsehung beabsichtigt; Reif, Schnee, Blitz, Donner sind nur Folgeerscheinungen, nicht θεήλατα, sondern durch die wechselnden Mischungen der Elemente hervorgerufen [1]).

Dieselben Gedanken werden auch mehrfach in der Schrift von der Welt und bei Seneca ausgesprochen. Dieser redet davon, wie unter dem Eindruck eines Erdbebens die Frage aufgeworfen wurde, was es denn überhaupt noch Sicheres gebe, wenn der Erdboden wanke. Seneca antwortet darauf [2]), indem er solche Ereignisse nicht direkt auf die Gottheit zurückführt: sie haben ihre eigenen Ursachen; sie sind nicht der Ausdruck einer direkten göttlichen Weltregierung, eines auf uns individuell gerichteten göttlichen Willens; sie sind mit den Krankheiten zu vergleichen; bei solchen Vorgängen leidet die Natur selbst mit unter den Störungen. Seneca macht hier entschieden Front gegen die anthropozentrische Naivetät, die den kleinen Menschen als Maß und Ziel der gewaltigen Naturvorgänge betrachtet; es ist eine furchtbare Selbstüberschätzung, sich einzubilden, daß dieselben um unsertwillen sich ereigneten [3]). Höchst charakteristisch ist aber nun die Wendung, mit der Seneca der Konsequenz zu entgehen sucht, daß die Naturvorgänge uns Menschen weder zu Liebe noch zu Leide geschähen; statt dessen sagt er: nihil ergo horum in nostram iniuriam fit, immo contra nihil non ad salutem. Dieser gewundene Ausdruck soll eben den in der Stoa traditionellen Glauben an das Wohlwollen der Natur gegen uns Menschen retten; ein echtes Kunststück der Apologetik!

Eine besondere Anwendung dieses Gedankens, daß das Übel im Einzelnen zur Güte des Ganzen dienen müsse, ist die Ausführung von Chrysipp, es sei logisch undenkbar, daß das Gute ohne das Böse existiere; darum gehöre dieses notwendig zum Bestand der Welt [4]). Natürlich wird durch solche Konzessionen

---

[1]) Philo de prov. II, bei Euseb. praep. ev. VIII, 14,53: αἱ τῶν στοιχείων μεταβολαὶ ταῦτα γεννῶσιν, οὐ προηγούμενα ἔργα φύσεως (vgl. die φύσις als zweite, der εἱμαρμένη übergeordnete Instanz bei Pos.) ἀλλ' ἑπόμενα τοῖς ἀναγκαίοις καὶ τοῖς προηγουμένοις παρακολουθοῦντα, vgl. bei Wendland pg. 77ff.

[2]) Sen. nat. quaest. VI, 3,1: Illud quoque proderit praesumere animo, nihil horum deos facere, nec ira numinum aut coelum concuti aut terram: suas ista causas habent, nec ex imperio saeviunt, sed quibusdam vitiis, ut corpora nostra, turbantur, et tunc, cum facere videntur, iniuriam accipiunt. Das suas causas habent auch de prov. 1,3. Capelle, die Schrift von der Welt, führt auf Pos. auch eine Stelle aus Maximus v. Tyrus Dissert. XI 4 zurück, wo der Satz verfochten wird, daß die πρόνοια sich auf die Erhaltung des Ganzen, nicht des Einzelnen richtet: οὐ γὰρ πείσεται (scil. θεός), ἥν τι παρὰ τὴν σωτηρίαν αἰτῇς τοῦ ὅλου. Wenn Du Dich beklagst, so bist Du wie das operierte Glied, das den Arzt um Schonung bittet; ihm wird dieser antworten: „οὐχ ὑμῶν ἕνεκα, ὦ δείλαια, ὦ δείλαια, χρὴ οἴχεσθαι τὸ πᾶν σῶμα, ἀλλ' ἐκεῖνο σωζέσθω ὑμῶν ἀπολλυμένων·“ So meint es auch Gott: σώζει τὸ πᾶν· φροντίζει γὰρ τοῦ ὅλου.

[3]) Sen. de ira II 27,1f.: ...di immortales, qui nec volunt obesse nec possunt; natura enim illis mitis et placida est, tam longe remota ab aliena iniuria quam a sua. Dementes itaque et ignari veritatis illis imputant saevitiam maris, immodicos imbres, pertinaciam hiemis, cum interim nihil horum, quae nobis nocent prosuntque, ad nos proprie derigatur. Non enim nos causa mundo sumus hiemem aestatemque referendi: suas ista leges habent, quibus divina exercentur; nimis nos suspicimus, si digni nobis videmur propter quos tanta moveantur. Nihil ergo horum in nostram iniuriam fit, immo contra nihil non ad salutem. Ebenso ep. 74,20. Für die Abhängigkeit dieser Gedanken von Posidonius vgl. den Aufsatz von W. Capelle, Zu Senecas naturales quaestiones, in Berliner philol. Wochenschrift 1908, pg. 668ff.

[4]) v. Arnim II, fragm. 1169: Nam cum bona malis contraria sint, utraque necessum est opposita inter sese et quasi mutuo adversoque fulta nitu consistere; nullum adeo contrarium est sine contrario altero. Quo enim pacto iustitiae sensus esse posset, nisi essent iniuriae?

ein Loch in das strenge stoische System der Vorherbestimmung gebrochen. In dieser Richtung, d. h. im Verlassen des anthropozentrischen Standpunktes zu Gunsten einer kosmischen Orientierung der Gedanken ist dann Posidonius weiter gegangen. Der Kosmos ist auf seine Selbsterhaltung zweckmäßig angelegt [1]).

Einmal ist dem Chrysipp auch eine Ahnung davon aufgegangen, auf welchem Wege eine Lösung des Problems zu finden sein könnte, wenn er sagt, das Böse werde nicht immer bleiben, sondern sei zum Vergehen bestimmt [2]). Aber das ist mehr ein vorübergehender Gedankenblitz, nicht ein wegweisendes Licht für den Kampf des Gottesglaubens mit der Not der Welt. Wir sehen auch nicht, daß diesem Gedanken in der stoischen Schule weiter Raum gegeben worden wäre; dafür steckte sie zu tief in dem von Haus aus geschichtslosen Rationalismus. Das führt uns zu der Frage, was die Stoa über die Geschichte zu sagen hat.

3. Die Geschichte.

Leider ist uns das große historische Werk des Posidonius, das sich an Polybius anschloß, nur in spärlichen Fragmenten [3]) erhalten, aus denen wir den Geist des Meisters nicht erschließen können. Reinhardt glaubt denselben zu vernehmen aus einer Stelle in der Vorrede Diodors zu seiner Universalgeschichte, und seine Vermutung ist einleuchtend. Die Stelle lautet (in Reinhardts Übersetzung):

„Es ist der edle Ehrgeiz des Historikers, die ganze Menschheit in ihrer Verwandtschaft wie in ihrer örtlichen und zeitlichen Zertrennung einer und derselben Ordnung zuzuführen und dadurch gleichsam zu einem Diener und Organ der Vorsehung zu werden. Denn wie die Vorsehung die Ordnung der Gestirne am Himmel und die menschlichen Naturen unter einer gemeinsamen Analogie vereint, von Ewigkeit in Ewigkeit in ihrem Kreislauf treibt und aus dem Schicksal jedem zumißt, was ihm zukommt, so wird durch die Aufzeichnung der gemeinsamen Ereignisse des Erdkreises, als einer Stadt [4]), die Arbeit des Historikers zu einer einheitlichen Rechenschaftsablage, einem obersten Verwaltungsamt alles Geschehens."

Danach sieht Posidonius die Aufgabe des Historikers in der Aufweisung einer einheitlichen Gesetzmäßigkeit und eines durchgreifenden Zusammenhangs im Geschehen. Wir dürfen vermuten, daß er auch hier kausale und teleologische Betrachtung verbunden und daß er durch diese Einfügung des Einzelnen in das Ganze einerseits das Bewußtsein der Verantwortlichkeit des Handelnden gestärkt, anderseits ihn vor Überschätzung seines individuellen Schicksals bewahrt hat. Aber der Blick für das Gesetzmäßige, ewig Gleichbleibende, Allgemeine macht nicht zum Historiker. So haben auch Posidonius und seine Schule der Geschichtslosigkeit alles Rationalismus ihren Tribut entrichtet. Anregungen

---

1) Cic. de nat. deor. II, 22,58; vgl. oben S. 58 Anm. 3.

2) v. Arnim II, fragm. 1174: ὁ περὶ τῶν κακῶν λόγος οὐ μενόντων ἀεὶ ἐν ταὐτῷ, διὰ τὴν ἤτοι τηροῦσαν τὰ ἐπὶ γῆς πρόνοιαν ἢ κακακλυσμοῖς καὶ ἐκπυρώσεσιν καθαίρουσαν.

3) Sammlung derselben bei Müller, fragm. hist. graec. III, pg. 245 ff. Einen Teil des größten Fragmentes, der Geschichte des politischen Hochstaplers Athenion, gibt Reinhardt in Übersetzung pg. 33 ff.

4) Vgl. das Schlagwort von der communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque oben pg. 73 f.

für eine neue Geschichtsauffassung sind nicht von ihm ausgegangen. Es fehlt seiner Schule die Beziehung auf ein Weltziel, dem das Geschehen der Menschenwelt zustrebt; es hat im Grunde nur das eine Ziel, den wahren Weisen, diese ganz zeitlose Konstruktion, hervorzubringen. Ist das höchste Ziel des Weisen die Gemütsruhe, die Unberührtheit durch alles, was von außen kommt, die Indifferenz gegenüber der äußern Lage, so ist eine der wesentlichsten Wurzeln des Geschichtsinteresses abgeschnitten.

Was wir von Gedanken des Posidonius über Geschichte wissen, bezieht sich auf den Anfang und auf das Ende. Wir sind aus dem 90. Brief Senecas ausführlich über seine Theorie vom goldenen Zeitalter und von den Anfängen der Kultur unterrichtet [1]). Das war die glückselige Zeit der Herrschaft der wahren Weisheit, jener ursprünglichen Philosophie, welche lehrte, das Göttliche zu verehren, das Menschliche zu lieben und zu erkennen, daß die Götter das Regiment führen. Die erste Generation folgte noch unverdorben der Natur, es bestand die Herrschaft nicht des Stärkern, sondern des Bessern, die Führung der Weisen [2]). Sie schützten den Schwachen vor dem Starken; sie erteilten Rat über das, was nützlich und schädlich sei; ihre Klugheit übte Fürsorge, ihre Tapferkeit wehrte Gefahren ab, ihr Wohlwollen förderte die ihnen Untergebenen. Regieren war für sie Pflicht, nicht Genuß der Macht. Niemand versuchte, wie viel er sich gegen die Andern erlauben dürfe; denn weil die Weisen gut regierten, wurde gern gehorcht, und mit der Drohung, die Herrschaft niederzulegen, vermochten sie die Ungehorsamen einzuschüchtern. Erst als die Laster sich einschlichen — woher sie kamen, wird nicht gesagt — und die Habsucht und der unselige Eigentumsbegriff kamen, wurde die Gemeinschaft gestört, hörten sie auf, alles zu besitzen; da sie Eigenes wollten, wandelte sich die Herrschaft in Tyrannei und wurden Gesetze nötig [3]). Diese waren nun wieder das Werk der Weisen. Sie haben auch alle Kulturwerke erfunden; sie haben die Menschen, die sich in Höhlen, Felsspalten und hohlen Bäumen verbargen, gelehrt, Häuser zu bauen, Metalle zu schmelzen, Gewebe herzustellen, den Acker zu pflügen, das Getreide zu mahlen [4]). Diese Verrichtungen haben sie dann allerdings untergeordneten Organen (sordidio-

---

[1]) Vgl. darüber R. Hirzel, Untersuchungen über Ciceros philos. Schriften I, pg. 271 ff. Gerhäusser, Der Protreptikus des Posidonius, Heidelberg. Dissert. 1912. E. Norden, Philosophische Ansichten über d. Entstehung des Menschengeschlechts, Jahrb. f. klass. Phil. 19. Suppl. Bd. 1893. Rudberg pg. 51 ff. Heinemann pg. 88 ff. Reinhardt pg. 392 ff.

[2]) Sen. ep. 90, 5: Illo ergo saeculo, quod aureum perhibent, penes sapientes fuisse regnum Posidonius iudicat. Das ist offenbar Zitat, der übrige Teil des Briefes ist freies Referat; zu einem großen Teil können wir aus der Polemik Senecas die Aufstellungen des Pos. erschließen.

[3]) Vgl. auch Ovid, metamorph. I 98:

Aurea prima sata est aetas, quae vindice nullo
Sponte sua, sine lege, fidem rectumque colebat.

[4]) Seneca übt hier an Posidonius Kritik. Er findet solche Tätigkeit des Weisen unwürdig, die wahre Weisheit gebe sich nicht mit solchem Tand ab; es sei bloß die ratio, nicht die recta ratio, die solche Erfindungen mache, und wenn einmal ein Weiser etwas erfinde, wie Anacharsis die Töpferscheibe, so tue er es nicht qua sapiens, sondern bloß qua homo. Vergil. Aen. VI 660 f. verweist in das Elysium auch die Erfinder von Künsten als besondere Wohltäter der Menschheit: ... inventas,

... qui vitam excoluere per artes,
Quique sui memores aliquos fecerunt mundos.

ribus ministris) überlassen, um sich selbst höhern Aufgaben zuzuwenden und durch die Philosophie Anweisung zum seligen Leben zu geben. Sie lehrt das wirklich und das nur scheinbar Schädliche, das wirklich Große und das nur Aufgeblasene zu unterscheiden, sie verbreitet Erkenntnis der Natur und und der wahren Weisheit, wer und welcher Art die Götter, die Unterirdischen, die Laren und Genien, die Dämonen seien, wo sie sich aufhalten, was sie treiben, was sie vermögen, was sie wollen. So weihen die Weisen die Menschen ein, nicht in irgend ein Heiligtum der Staatsreligion, sondern in das gewaltige Pantheon, den Tempel der Welt und zeigen dort die wahrhaftigen Heiligtümer, welche das leibliche Auge nicht erfaßt. Die Weisheit lehrt die Gesetze des Lebens, die Nachfolge der Götter, den gleichen Gehorsam gegen die Geschicke wie gegen die göttlichen Gebote, die rechten Werturteile; sie verurteilt die Lust, welche nur Reue erzeugt; sie zeigt, wie der am glücklichsten ist, der nicht nach dem Glücke jagt, und der am stärksten, der sich selbst besiegt. Zuletzt aber dringt sie empor zu der unsichtbaren Welt und ihren ewigen Wahrheiten [1]).

Diese ganze Kulturphilosophie ist nicht ohne innern Widerspruch. Der Glaube an eine ursprüngliche Unschuld und Weisheit, wie sie frisch aus den Händen der gütigen Natur hervorgegangen ist, die Zurückverlegung des Idealzustandes an den Anfang der Entwicklung scheint sich zu schneiden mit einer Betrachtungsweise, welche die Erfindung der Künste, die Fortschritte der Wissenschaft, den Erkenntnisweg der Philosophie als einen gesegneten Aufstieg, ein „Näher zu Gott" wertet. Trotzdem sind beide Gedankenreihen optimistisch: die Güte des Anfangs war sittliche Vortrefflichkeit, war ein idealer Zustand des menschlichen Gemeinschaftslebens. Der Mensch war gut geschaffen; dementsprechend ist aber auch die Betätigung des Kultur- und des Erkenntnistriebs eine Entfaltung dieser von Gott gegebenen ursprünglichen Güte und Weisheit [2]). Somit geht eine aufsteigende Linie von der Anfangsunschuld bis zur Weisheit des in seiner Erkenntns mit Gott geeinten Philosophen; Ausgangs- und Schlußpunkt sind nicht identisch. Wenn Seneca erklärt, er könne die Philosophie jenem primitiven Zeitalter nicht zugestehen, so bestreitet er etwas, was Posidonius gar nicht behauptet hat [3]). Dieser hat nicht die Probleme, mit denen sich die Philosophie zu seiner Zeit mühte, in die Urzeit zurückdatiert, sondern er hat die W e i s h e i t, die rechte Stellung zu Gott und Welt, zu Menschen und Dingen, zu Glück und Leid, zu Pflichten und Ge-

---

[1]) Sen. ep. 90, 28 ff.

[2]) Freilich die Unterscheidung der unbewußten Unschuld der Primitiven und der selbstbewußten virtus des philosophisch gebildeten Weisen Sen. ep. 90, 46 möchte ich nicht mit Heinemann dem Pos. selbst zuschreiben, sondern zu der Kritik Senecas an der posid. Lehre vom goldenen Zeitalter rechnen.

[3]) Reinhardt, dessen Behandlung dieses Problems zum Besten in seinem Buche gehört, sagt pg. 400: „Nicht der Wurf des Zufalls noch die drängende Not des Daseins hat den Menschenkosmos als zweite Natur in die Natur hineingebaut, sondern die gleiche Kraft, die auch in der Allnatur sich auswirkt." pg. 401: „Und doch drängt das Ideal der Einheit aller Geisteskräfte auf Verkörperung. So rückt seine Verwirklichung in eine Urzeit, gegen die gehalten alles Spätere wie Entartung scheint. Ein Wunschbild, das den Fortschritt Rückschritt werden läßt, kreuzt sich mit dem Gedanken der allmählichen Entwicklung, beides streng genommen unvereinbar, und doch aus demselben schöpferischen Willen quellend: das Ich löst sich von seinem Werk."

schicken, die er der Philosophie zu verdanken sich bewußt war, als natürliche Gabe und ursprüngliche Unschuld schon jenem ersten Geschlecht zugeschrieben[1]).

Aber schon ist uns in diesen Ausführungen über die Urgeschichte ein Gedanke begegnet, der in den stoischen Optimismus, den Glauben an die Vernünftigkeit alles Wirklichen nicht hineinpaßt: der Gedanke vom Sündenfall. Spekulationen darüber, wie es denn zugegangen sei, werden nicht angestellt, der Ursprung des Bösen ist kein Problem, das die Stoiker intensiv beschäftigt; es hätte ja ihren Monismus bald sprengen müssen. Das Böse ist einfach eines Tages da, und zwar in Gestalt der avaritia und luxuria, welche die Menschen auseinander reißen und gegeneinander hetzen. Die Habgier will etwas vom allgemeinen Besitz absondern, für sich allein zu eigen haben, und so entfremdet sie den Menschen alles und macht es aus einem schrankenlosen Besitz zu einem beschränkten; der Geiz erst bringt die Armut in die Welt herein, und durch die Begierde verliert der Mensch alles. Nun legt der Stärkere die Hand auf den Schwächeren, der Geizige schließt das Seine ein und schließt so den Andern davon aus. Der Haß, der bisher nur den gemeinsamen Feinden, den wilden Tieren gegolten, wendet sich nun gegen den Bruder; von Bruderblut sind die Hände befleckt, und gegenseitige Furcht läßt uns vor jedem Laut erschrecken[2]). So ergehen sich die stoischen Weisen in Lamentationen über das Verderben der Welt; der Schmerz über die ganze Fehlentwicklung des Kulturlebens äußert sich in der romantischen Ausmalung des goldenen Zeitalters. Das Bewußtsein eines Falles der Menschheit bringt einen Riß in den ganzen Optimismus. Das Leben ist eben stärker als die Theorie, es zerschlägt die fein ausgeklügelte Lehre von der alles wohlwollend vorausbestimmenden Vorsehung, in deren rational konstruierte Welt die irrationale Tatsache des Bösen wie ein zermalmendes Ungeheuer hereinfährt. Es ist die Welt unter dem Monde, die im Gegensatz zu der seligen Sphäre des reinen Äthers, des Wohnsitzes der Götter, als Jammertal geschildert wird. Namentlich ist es in den Trostschriften traditioneller Stil gewesen, das Elend des Menschenlebens breit zu schildern und über das persönliche Leid dadurch zu trösten, daß es als Teil des ungeheuren Weltleids zu verstehen gelehrt wird. So finden wir öfters tief pessimistische Weltbetrachtung[3]). Der starre

---

[1]) Dieselbe posidonische Kulturphilosophie begegnet uns auch bei Cic. Tusc. V, 2, 5 ff., wo die Philosophie gepriesen wird: Tu urbes peperisti, tu dissipatos homines in societatem vitae convocasti, tu eos inter se primo domiciliis, deinde coniugiis, tum literarum et vocum communione iunxisti; tu inventrix legum, tu magistra morum et disciplinae fuisti. Denselben Gedanken spricht Cicero auch de inv. I, 2, 2 aus: Fuit quoddam tempus, cum in agris homines passim bestiarum modo vagabantur ... quo tempore quidam magnus videlicet vir et sapiens cognovit, quae materia esset et quanta ad maximas res opportunitas in animis inesset hominum, si quis eam posset elicere et praecipiendo meliorem reddere. Qui dispersos homines in agros et in tectis silvestribus abditos ratione quadam compulit unum in locum et congregavit et eos in unam quamque rem inducens utilem atque honestam ... ex feris et immanibus mites reddidit et mansuetos. Vgl. Manil. astr. I, 66 ff.

[2]) Sen. ep. 90, 38 ff.

[3]) So z. B. die verlorene Consolatio Ciceros, Cic. Tusc. I, 31, 76; breit ist die lamentatio in Sen. ad Polyb. ausgeführt. Vgl. meinen Aufsatz über die Überwindung des Leides bei Paulus und in der zeitgenössischen Stoa ZThK. 1922, Heft 4. Περὶ κόσμου cap. 2: μετὰ δὲ τὴν αἰθέριον καὶ θείαν φύσιν, ἥντινα τεταγμένην ἀποφαίνομεν, ἔτι δὲ ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον καὶ ἀπαθῆ, συνεχής ἐστι ἡ δι' ὅλων παθητή τε καὶ τρεπτὴ καὶ φθαρτή τε καὶ ἐπίκηρος.

genuin stoische Pantheismus muß dem Dualismus seine Konzessionen machen, wie sich uns später noch deutlicher ergeben wird. Der Mann, der ohne mit der Schultradition radikal zu brechen, doch der Wirklichkeit zu ihrem Rechte gegenüber der Theorie verholfen hat, ist Posidonius gewesen. Aber seine Konzessionen an den Dualismus haben die Ratlosigkeit der stoischen Schicksalslehre gegenüber dem Bösen doch nicht überwinden können, weil er zu stark unter dem Bann des alten Rationalismus und seiner Geschichtslosigkeit geblieben ist[1]).

Schließlich weiß die posidonianische Philosophie keinen andern Ausweg als den Blick auf das Ende alles Irdischen, auf die Befreiung der Seele aus diesem Jammertal und das Aufhören aller Geschichte im großen Weltenbrand. Eine geschichtliche Entwicklung, ein übergeschichtliches Ziel, eine Heilsgeschichte weiß sie der Tatsache des irrationalen Bösen nicht entgegenzustellen. Der Gedanke eines zusammenhängenden Planes im Weltgeschehen wird hier nicht lebendig. Wenn die Gottheit auch alles bestimmt hat, so vermag man doch nicht zu sagen, was sie denn eigentlich mit der Welt will; diese ist wohl in der Zeit entstanden, aber als ein Fertiges, nicht als ein Werdendes. Seneca kommt einmal auf das letzte Lebensziel zu sprechen, das uns so unentbehrlich sei wie dem Steuermann das Sternbild, nach dem er seine Fahrt orientiert. Vita sine proposito vaga est. Worin findet er dieses Ziel? Zuerst kommt es auf den cultus deorum an; er besteht nicht in den Äußerlichkeiten des Kultus, sondern in den rechten Vorstellungen von der Gottheit und in der Nachahmung ihrer Tugenden[2]). In zweiter Linie kommt das rechte Verhältnis zu den Mitmenschen[3]), in dritter das zu den Dingen in Betracht; es fließt aus der rechten Gesinnung, und diese wieder aus den rechten Werturteilen, dem habitus animi, scire liceat quanti quidque in censum deferendum sit. Es sind lauter schöne und wahre Sätze, aber es fehlt ein letztes Ziel des Handelns, ein überindividueller höchster Zweck, an den sich der Mensch mit Enthusiasmus hingeben und der aller menschlichen Geschichte voranleuchten soll.

Dem entspricht es, daß sich die stoische Eschatologie nur für die individuelle Unsterblichkeit interessiert, — davon soll später die Rede sein — für die Welt aber nur ein Ende, kein Ziel kennt, oder genau genommen nur eine ziellose Endlosigkeit, den Wechsel von διοίκησις und ἐκπύρωσις, die ewige Wiederkehr. Wenn unzählige menschliche Jahrhunderte abgelaufen sind, wenn die Mischung der Elemente wieder zu ihrem Urzustand zurückführt und die Sterne ihren Lauf durch das All bis zum Ausgangspunkt zurückgelegt haben, dann fängt ein neues Weltenjahr an[4]). Nichts geht wirklich verloren, die

---

[1]) Über diesen innern Widerspruch bei Pos. vgl. J. Kroll, Lehren des Herm. Trismeg. pg. 229.

[2]) Sen. ep. 95, 50: Primus est deorum cultus, deos credere, deinde reddere illis maiestatem suam, reddere bonitatem sine qua nulla maiestas est; scire illos esse, qui praesident mundo, qui universa vi sua temperant, qui humani generis tutelam gerunt ... Vis deos propitiare? Bonus esto; satis illos coluit quisquis imitatus est.

[3]) ibid. 51, vgl. die formula humani officii oben pg. 11.

[4]) Cic. de re publ. VI, 22, 24: Cum autem ad idem, unde semel profecta sunt, cuncta astra redierint eandemque totius caeli descriptionem longis intervallis rettulerint, tunc ille vere vertens annus appellari potest, in quo vix dicere audeo, quam multa hominum saecula teneantur. De nat. deor. II, 46. 118.

Dinge hören auf, aber sie vergehen nicht; der Tod unterbricht das Leben, aber er entreißt es nicht; der Tag kommt, der uns wieder ans Licht zurückführt. Nichts erlischt, abwechselnd steigt und sinkt es. Alles, was über uns seine Kreise beschreibt und worein wir selbst hineingemengt sind, Leben und Tod, alles wechselt; Zusammengesetztes löst sich und setzt sich wieder zusammen; darin liegt die ewige Kunst des über allem waltenden Gottes[1]). Kommt dann die Zeit, wo die vorhandenen Kräfte sich gegenseitig den Untergang bereiten, wo die Gestirne zusammenprallen und die ganze Materie in Flammen aufgeht, dann werden auch die seligen Seelen, die das Ewige ererbt haben, nach Gottes Ratschluß, selbst ein kleiner Teil bei dem allgemeinen Zusammenbruch, zur Wiederholung derselben Laufbahn in die alten Elemente zurückkehren[2]). So wird sich der Kreislauf ins Unendliche wiederholen.

Diese Lehre von der ewigen Wiederkehr, für die wir eine astronomische Grundlage annehmen müssen, ist von den Stoikern adoptiert worden, weil ihnen die Beobachtung einer tatsächlichen Entwicklung im irdischen Leben Verlegenheit bereitete. Das Einmalige und Unwiederholbare paßt nicht in ihr System, sie können es nicht als Ausdruck der ewig sich gleich bleibenden Vernunft fassen. Durch diese Konstruktion der ewigen Wiederkehr haben sie ihm den individuellen Charakter genommen. War es nicht mehr bloß das Einmalige, sondern ein sich Wiederholendes, so war es zum Paradigma einer unveränderlichen Gesetzmäßigkeit gestempelt. So ist dieses Dogma die Aufhebung aller Geschichte und Eschatologie, der Ausdruck der ganzen geschichtslosen rationalen Starrheit der stoischen Weltauffassung.

II. Das persönliche Schicksal.

1. Der Ursprung der Seele.

Was empfängt der Einzelne von der Gottheit, wie findet er in seinem Leben ein göttliches Handeln persönlich auf sich gerichtet? Die erste Antwort des Stoikers lautet: unsere Seele ist aus der göttlichen Welt herniedergekommen, sie ist mit Gott verwandt, ein Strahl aus dem göttlichen Urfeuer, der in diese Welt hineingekommen ist. Schon Kleanthes rühmt in seinem Hymnus an Zeus von den Menschen:

Ἐκ σοῦ γὰρ γένος εἴσ' ἤχου μίμημα λαχόντες
Μοῦνοι, ὅσα ζώει τε καὶ ἕρπει θνητ' ἐπὶ γαῖαν,

und dieser Ton begegnet uns in der stoischen Literatur immer wieder.

Dabei geht aber der Stoiker nicht von irgend einer Erfahrung aus, von einer göttlichen Tat, deren Gegenstand er gewesen wäre, von etwas Persönlichem, Individuellem, Geschichtlichem, sondern vom Allgemeinen, Gesetzmäßigen, Konstanten. Die Gottverwandtschaft der Seele ruht auf ihrer Struktur, ihren Funktionen. Wir haben in uns den Dämon, der dieselbe Natur hat wie der,

[1]) Sen. ep. 36,10: Desinunt ista, non pereunt, et mors, quam pertimescimus ac recusamus, intermittit vitam, non eripit; veniet iterum qui nos in lucem reponat dies. — Ep. 71,13f.

[2]) Eine farbenreiche Schilderung des Weltenbrandes, die sich wie ein Stück aus einer Apokalypse liest, gibt Sen. cons. ad. Marc. de cons. 25. Vgl. ad Polyb. 1,1 ff.

welcher den ganzen Kosmos durchwaltet [1]), jenes πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες [2]). Wie schon Kleanthes im Hymnus rühmt, ist die Gabe der Sprache das, was uns mit diesem Dämon verbindet. Das vigere, sapere, invenire, meminisse ist das Kennzeichen des Göttlichen; da der Geist diese Gaben besitzt, ist er göttlich, kann er nicht in irgend etwas Irdischem, sondern allein in Gott seinen Ursprung haben [3]). Der Mikrokosmos ist ein genaues Abbild des Makrokosmos [4]), und was Gott für die Welt, das ist der Geist für den Menschen [5]). So soll der Mensch sein ingenium für ein Heiligtum halten, das er in sich trägt [6]), für einen Gott, der im menschlichen Leib Herberge nimmt [7]). Prope est a te deus, tecum est, intus est! heißt es, und im Somnium Scipionis, das wir eine posidonianische Apokalypse nennen können, sagt der als Offenbarungsmittler erscheinende Scipio Africanus, nachdem er die Dinge im Jenseits enthüllt hat: „Den Menschen ist ihr Geist gegeben aus jenen ewigen Feuern, die ihr Sterne und Gestirne nennt, die rund und kugelgestaltig, von göttlichen Geistern belebt, ihre Bahnen und Kreise in wunderbarer Schnelligkeit vollenden [8])." Und Manilius [9]) fragt:

Quis caelum possit nisi caeli munere nosse,
Et reperire deum, nisi qui pars ipse deorum est?
Quisve hanc convexi molem sine fine patentis,
Signorumque choros ac mundi flammea tecta,
Aeternum et stellis adversus sidera bellum
Cernere et angusto sub pectore claudere posset,
Ni tantos animis oculos natura dedisset,
Cognatamque sui mentem vertisset ad ipsam!

---

[1]) Posidonius bei Galen. de plac. Hipp. et. Plat. II, 448: Die von Leidenschaften Beherrschten folgen nicht τῷ ἐν αὐτοῖς δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι.

[2]) Posid. bei Stob. eclog. I, 1, 29. Plut. de procreat. an. in Tim. 22, pg. 1023 B: Ἀπεφήναντο (sc. οἱ περὶ Ποσ.) τὴν ψυχὴν ἰδέαν εἶναι τοῦ πάντῃ διαστατοῦ, κατ' ἀριθμὸν συνεστῶσαν ἁρμονίαν περιέχοντα.

[3]) Cic. de re publ. VI, 24, 26: Deum te igitur scito esse, siquidem deus est, qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus, cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps deus; et ut mundum ex quadam parte mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet. — Cic. Tusc. I, 26, 65 ff.: Cato maior 21. 78. Seneca, nat. quaest I, praef. 11. — Ein schönes Bild für die Gottverwandtschaft und Gottessehnsucht der menschlichen Seele finden wir bei Dio v. Prusa, or. 12, 60 f.: Διὰ δὲ τὴν πρὸς τὸ δαιμόνιον ὁρμὴν ἰσχυρὸς ἔρως πᾶσιν ἀνθρώποις ἐγγύθεν τιμᾶν καὶ θεραπεύειν τὸ θεῖον, προσιόντας καὶ ἁπτομένους μετὰ πειθοῦς, θύοντας καὶ στεφανοῦντας. Ἀτεχνῶς γὰρ ὥσπερ νήπιοι παῖδες πατρὸς ὁ μητρὸς ἀπεσπασμένοι δεινὸν ἵμερον ἔχοντες καὶ πόθον, ὀρέγουσι χεῖρας οὐ παροῦσι πολλάκις ὀνειρώττοντες, οὕτω καὶ θεοῖς ἄνθρωποι, ἀγαπῶντες δικαίως διά τε εὐεργεσίαν καὶ συγγένειαν, προθυμούμενοι πάντα τρόπον συνεῖναί τε καὶ ὁμιλεῖν.

[4]) Cic. Tusc. I, 28, 70: Sic mentem hominis, quamvis eam non videas, ut deum non vides, tamen, ut deum adgnoscis ex operibus eius, sic ex memoria rerum et inventione et celeritate motus omnique pulchritudine virtutis vim divinam mentis adgnoscito.

[5]) ibid. I, 25, 65.

[6]) id. de leg. I, 22, 59: Qui se ipse novit, primum aliquid se habere sentiet divinum, ingeniumque in se suum sicut simulacrum aliquod dedicatum putabit.

[7]) Sen. ad Helviam 6, 7; ep. 31, 8; 66, 12. Der Unterschied wird ep. 92, 27 folgendermaßen definiert: ratio dis hominibusque communis est; haec in illis consummata est, in nobis consummabilis.

[8]) Cic. de re publ. VI, 15. [9]) Manil. astr. II, 115 ff.

Dio v. Prusa erklärt sich den consensus gentium aus unserer Verwandtschaft mit den Göttern und den vielen Zeugnissen der Wahrheit, denn nicht fern vom Göttlichen, nicht außerhalb seiner Sphäre sind wir angesiedelt[1]). Daß Posidonius die Präexistenz der Seele gelehrt hat, weist Schmekel überzeugend nach[2]); Cicero, Varro, Seneca sind ihm darin gefolgt[3]). An die Präexistenz reiht sich leicht und natürlich die Vorstellung von Reinkarnationen an, wie sie Vergil im 6. Buch der Äneis und Plutarch in seinen apokalyptischen Schriften darstellen.

Sind also die geistigen Funktionen die Gewähr der Gottverwandtschaft, so ist naturgemäß ihr Gebrauch, die geistige Versenkung in die himmlische Sphäre, das große mystische Erlebnis der Gemeinschaft mit Gott. Wenn das Sonnenhafte in uns, das allein das Licht zu erblicken vermag[4]), sich entfaltet, dann genießen wir die höchste Seligkeit; Weisheit, d. h. Philosophie, ist mit allem Schönen und Guten Auswirkung des λογικόν in uns, das zugleich das Göttliche ist[5]). Das Bewußtsein dieser Gottverwandtschaft, das sich beim Gebrauch dieser Kräfte, bei betrachtender Versenkung in das göttliche Walten einstellt, ist ein Stück stoischer Religiosität. Diese Betrachtung der universalen Wahrheit und Ordnung und die harmonische Einordnung in dieselbe hat Posidonius als den eigentlichen Lebenszweck bezeichnet[6]). Damit harmoniert wieder die hohe Schätzung des Ekstatischen, der höhern Divination[7]), wo die Seele in einer Unterbrechung des gewöhnlichen Bewußtseins eine Berührung mit der Gottheit oder doch mit ihren Boten, Dämonen und abgeschiedenen Seelen, erlebt[8]). Gott selbst hat es nicht verschmäht, mit gereinigten Seelen direkt in Berührung zu treten und Erkenntnis der himmlischen Dinge durch Träume, Orakel, Zeichen und Wunder zu geben, sagt Philo[9]), und das mystische

---

1) Dio or. 12, 27f. 2) Philosophie der mittleren Stoa, pg. 250.

3) Vgl. obiges Zitat aus dem Somn. Scip.; Sen. ep. 92, 30ff.; Varro fragm. 29.

4) Vgl. das Zitat von Pos. oben pg. 6f.

5) Pos. bei Galen. de plac. Hipp. et Plat. V, 471: Σοφία δὲ καὶ πᾶν ὅσον ἀγαθόν τε καὶ καλόν, ἅμα τοῦ λογικοῦ τε καὶ θείου (ἐστίν).

6) Pos. bei Clem. Al. Strom. II, 497, s. oben pg. 59, Anm. 11, vgl. auch R. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften II, pg. 515ff. Cic. de off. I, 43, 153: Illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum atque humanarum scientia, in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos. Cato maior 21, 77 unten pg. 87, Anm. 4. Sen. ep. 92, 30: Quemadmodum corporum nostrorum habitus erigitur et spectat in caelum, ita animus, cui in quantum vult licet porrigi, in hoc a natura rerum formatus est, ut paria dis vellet. ep. 95, 10: Totum, inquit (scil. philosophia) mundum scrutor nec me intra contubernium mortale contineo. ... magna me vocant supraque vos posita. ep. 66, 6 schildert die virtus als animus intuens vera ... toti se inserens mundo et in omnes eius actus contemplationem suam mittens, cogitationibus actionibusque intentus. Die Natur will uns Menschen als Erforscher und Zuschauer Sen. de otio 5, 3ff.

7) Plut.. de def. orac. 42, pg. 433D: Ἐμοὶ δὲ δοκεῖ μάλιστα τοιαύτην πρὸς τὸ μαντικὸν πνεῦμα λαμβάνειν σύγκρασιν ψυχὴ καὶ σύμπηξιν, οἵαν πρὸς τὸ φῶς ἡ ὄψις ὁμοιοπαθὲς γιγνόμενον (die posid. Erkenntnistheorie). Ὀφθαλμοῦ τε γὰρ ἔχοντος τὴν ὁρατικὴν δύναμιν οὐδὲν ἄνευ φωτὸς ἔργον ἐστίν, ψυχῆς τε τὸ μαντικὸν ὥσπερ ὄμμα δεῖται τοῦ συνεξάπτοντος οἰκείου καὶ συνεπιθήγοντος. Vgl. Philo de opif. mundi 22, 69f.

8) Diese Fähigkeit eignet der Seele von Natur, auch wenn sie keine Gelegenheit zu ihrem Gebrauche findet; denn, sagt Plut. de def. orac. 38, pg. 431F, wie die Sonne nicht erst aufgeht, wenn die Wolken zurücktreten, οὕτως ἡ ψυχὴ τὴν μαντικὴν οὐκ ἐπικτᾶται δύναμιν, ἐκβᾶσα τοῦ σώματος ὥσπερ νέφους, ἀλλ᾽ ἔχουσα καὶ νῦν τυφλοῦται διὰ τὴν πρὸς τὸ θνητὸν ἀνάμιξιν αὐτῆς καὶ σύγχυσιν.

9) Philo, de aet. mundi 1, 2, vgl. oben pg. 68ff. über die divinatio.

Erlebnis setzt er in Parallele zur korybantischen Begeisterung, indem er es folgendermaßen beschreibt[1]: (Ὁ νοῦς) πάλιν πτηνὸς ἀρθεὶς καὶ τὸν ἀέρα καὶ τὰ τούτου παθήματα κατασκεψάμενος, ἀνωτέρω φέρεται πρὸς αἰθέρα καὶ τὰς οὐρανοῦ περιόδους ... ἑπόμενος ἔρωτι σοφίας ποδηγετοῦντι, πᾶσαν τὴν αἰσθητὴν οὐσίαν ὑπερκύψας, ἐνταῦθα ἐφίεται τῆς νοητῆς· καὶ ὧν εἶδεν ἐνταῦθα αἰσθητῶν, ἐν ἐκείνῃ τὰ παραδείγματα καὶ τὰς ἰδέας θεασάμενος, ὑπερβάλλοντα κάλλη, μέθῃ νηφαλίῳ κατασχεθεὶς ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιᾷ, ἑτέρου γεμισθεὶς ἱμέρου καὶ πόθου βελτίονος, ὑφʼ οὗ πρὸς τὴν ἄκραν ἁψῖδα παραπεμφθεὶς τῶν νοητῶν, ἐπʼ αὐτὸν ἰέναι δοκεῖ τὸν μέγα βασιλέα. Das ist eine Schilderung von echt posidonianischem Schwung, und auch die Aussage, daß ein Tag, an dem die Seele sich dieser Erkenntnis hingibt, ein langes Leben an Wert übertreffe, muß auf den Meister selbst zurückgehen[2].

Seneca erklärt, daß die Seele, die durch reine Erkenntnis mit den Göttern in Verbindung getreten ist, ihnen nicht mehr als supplex, sondern als ihr socius gegenübertrete; sie wird würdig des consortium deorum, tritt ein in interiorem naturae sinum[3]. So herrscht überall in der posidonianischen Philosophie die Anschauung, daß in der Versenkung in die göttliche Welt die Seele ihre Gottverwandtschaft und ewige Bestimmung erlebe[4]. Man hat diese Gedanken als das Mystische bei Pos. bezeichnet. Gewiß liegt in diesem Suchen der Gemeinschaft und Identität mit der Gottheit ein der Mystik verwandter Zug. Darüber darf aber ein wesentlicher Unterschied gegenüber der Mysterienreligion nicht übersehen werden. Diese hat zum Hintergrund das Distanzgefühl, das Bewußtsein der Schuld, Schwäche und Sterblichkeit, kurz der Erlösungsbedürftigkeit, wodurch der Mensch von Gott getrennt ist; handelt es sich bei ihr um Überwindung dieses Trennenden, so besinnt sich im Gegensatz dazu der stoische Weise auf die ursprüngliche Gottnatur seiner Seele: er wird das, was er ist. Ferner handelt es sich in der Mystik um eine Offenbarung göttlichen Geheimnisses, in der Stoa um rationale Erkenntnis. Darum tritt der Myste zu seiner Gottheit in ein besonderes, persönliches Verhältnis, hofft auf ein spezielles Interesse der Gottheit für sich, ihren Verehrer; die Religiosität des Weisen hat diesen persönlichen Charakter nicht. Dementsprechend fehlt der stoischen Religion das Moment des Kultus und der sich um ihn konzentrierenden religiösen Gemeinde. Aber wenn auch diese Unterschiede festgehalten werden müssen, so bedeuten doch die skizzierten Gedanken eine Weiterentwicklung der Stoa in der Richtung der Religion.

Wenn Posidonius der Seele eine Gottverwandtschaft zuschreibt, die der Qualität nach von derjenigen aller übrigen Wesen verschieden ist, hat er den pantheistischen Monismus der alten Stoa, dem alles gleich göttlich ist, verlassen[5]. Das aber ist nur der erste Schritt in dieser Richtung. Der theo-

---

[1]) Philo. de opif. mundi 22, 70.

[2]) Philo, quis rer. div. her. 58, 290; Cic. Tusc. V, 2, 5, Sen. ep. 78, 28. Vgl. Hartlich, de Exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole, Leipziger Studien XI, 1889, pg. 209ff.

[3]) Sen. ep. 31, 8; nat. quaest. I praef. 6; ep. 79, 12: (Animus noster) erit autem illic (scil. redditus caelo suo) etiam antequam hac custodia exsolvatur, cum vitia disiecerit purusque ac levis in cogitationes divinas emicuerit. Über Pos. als Quelle dafür vgl. Heinemann, pg. 188.

[4]) Vgl. darüber J. Kroll, a. a. O., pg. 318ff.

[5]) Vgl. M. Apelt, de rationibus quibusdam etc., pg. 140.

retische Parallelismus zwischen Makro- und Mikrokosmos wird durch einen stimmungsmäßigen Dualismus durchkreuzt. Wie das göttliche Pneuma oder die Sphäre des reinen Äthers der beherrschende Faktor, das ἡγεμονικόν der ganzen Welt ist und sie in herrlicher Harmonie durchwaltet, wie die Welt der niedern Elemente Wirkungsfeld und Offenbarungsstätte der höhern Substanz ist, so hat auch die gottverwandte Seele, das λογικόν oder die recta ratio, in der menschlichen Persönlichkeit die Hegemonie — das ist die Theorie [1]; aber ach, die Erfahrung lehrt es anders! Der göttliche Logos ist eben hier nicht zu Hause, er ist wie in einem Kerker, im Grabmal, im Exil [2]; dieser ist nicht seine Offenbarungsstätte, sondern Hemmnis, Fremde, Schmach [3]. Das Hochgefühl der Gottverwandtschaft ist nicht die stetige Grundstimmung des Stoikers; es bedarf eines Losreißens vom Alltäglichen, wenn er sich dazu erheben will. Gewöhnlich fühlt er sich als zwiespältiges Wesen, als im Kampfe liegend mit einer niedern Natur, mit ihren Begierden und Affekten [4]. Ist also im Makrokosmos alles in schönster Harmonie, hat ihn die Gottheit in Händen wie der Wagenlenker sein Gespann oder der Steuermann sein Schiff, so ist im Mikrokosmos dem ἡγεμονικόν der Zügel oder das Steuer entglitten; hier tobt der Kampf zwischen dem Göttlichen und Vernünftigen des Menschen, und dem Unvernünftigen und Tierischen, dem Materiellen, den Leidenschaften, die in den niedern Seelenkräften ihren Sitz haben [5].

[1]) Sie ist z. B. ausgesprochen Sen. ep. 92,1 ff. (über Pos. als Quelle vgl. Heinemann, pg. 177 ff.): Puto, inter me teque conveniet, externa corpori adquiri, corpus in honorem animi coli, in animo (= ψυχῇ) esse partes ministras, per quas movemur alimurque, propter ipsum principale (= ἡγεμονικόν) nobis datas. In hoc principali est aliquid irrationale, est et rationale; illud huic servit, hoc unum est, quod alio non refertur, sed omnia ad se refert. Nam illa quoque divina ratio omnibus praeposita est, ipsa sub nullo est; et haec autem nostra eadem est, quia ex illa est ... In hoc uno positam esse beatam vitam, ut in nobis ratio perfecta sit ... Denique ut breviter tibi formulam scribam, talis animus esse sapientis viri debet, qualis deum deceat.

[2]) Cic. de re publ. VI, 14: Immo vero ii vivunt, qui ex corporum vinculis tamquam e carcere evolaverunt, vestra vero quae dicitur vita mors est. Tusc. I, 22,51; 49,118, de leg. I, 8,24. Sen. ep. 65,21: Maior sum et ad maiora genitus, quam ut mancipium sim corporis mei, quod equidem non aliter adspicio quam vinculum aliquod libertati meae circumdatum. ep. 41,5; 92,1; 120,15; ad Marc. de consol. 23,2. Plut. de vita mor. 3, pg. 441 E; de exil. 17, pg. 607 DE: Τῆς δὲ ψυχῆς ἀλλαχόθεν ἡκούσης δεῦρο, τὴν γένεσιν ἀποδημίαν ὑποκορίζεται τῷ πραοτάτῳ τῶν ὀνομάτων· τὸ δ' ἀληθέστατον φεύγει καὶ πλανᾶται, θείοις ἐλαυνομένη δόγμασι καὶ νόμοις ... δυσανασχετεῖ καὶ ξενοπαθεῖ.

[3]) Etwas optimistischer ist eine Ausführung bei Cic., Cato maior 21,77, wo vom göttlichen Ursprung der Seele und ihrer Gefangenschaft im Leib die Rede ist; dort tröstet sich Cicero: Sed credo, deos immortales sparsisse animos in corpora humana, ut essent, qui terras tuerentur quique caelestium ordinem contemplantes imitarentur eum vitae modo atque constantia.

[4]) Posid. bei Galen. de plac. Hipp. et Plat. V, 472: Ἕπεται γὰρ ὁ μὲν τῷ ἀλόγῳ καὶ ἐμπλήκτῳ τῆς ψυχῆς, ὁ δὲ τῷ λογικῷ τε καὶ τῷ θείῳ· τὰ γὰρ οἰκεῖα ταῖς ἀλόγοις δυνάμεσι τῆς ψυχῆς ἐξαπατώμενοί τινες ὡς ἁπλῶς οἰκεῖα δοξάζουσιν, οὐκ εἰδότες ὡς τὸ μὲν ἥδεσθαί τε καὶ τὸ κρατεῖν τῶν πέλας τοῦ ζῳώδους τῆς ψυχῆς ἐστιν ὀρεκτά, σοφία τε καὶ πᾶν ὅσον ἀγαθόν τε καὶ καλόν, ἅμα τοῦ λογικοῦ τε καὶ θείου. Ibid. pg. 469: Τὸ δὴ τῶν παθῶν αἴτιον, τουτέστι τῆς τε ἀνομολογίας (dem Gegensatz zum ὁμολογουμένως τῇ φύσει) καὶ τοῦ κακοδαίμονος βίου, τὸ μὴ κατὰ πᾶν ἕπεσθαι τῷ ἐν αὐτοῖς δαίμονι, συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι, τῷ δὲ χείρονι καὶ ζῳώδει ποτὲ συνεκκλίνοντας φέρεσθαι ... Οὐ γὰρ βλέπουσιν, ὅτι πρῶτόν ἐστιν ἐν αὐτῇ τὸ κατὰ μηδὲν ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ ἀλόγου τε καὶ κακοδαίμονος καὶ ἀθέου τῆς ψυχῆς.

[5]) Im Gegensatz zu denen, welche die Unsterblichkeit leugnen, weil sie sich die

Es ist **Posidonius**, der diesen Dualismus in die stoische Lebensauffassung hineingebracht hat. Es ist eine ganz falsche Meinung (das geht gegen die Epikureer), die unvernünftigen Seelenkräfte für das οἰκεῖον, das Charakteristische an der menschlichen Seele zu halten. Dieses ἄλογον, κακοδαῖμον, ζῳῶδες, ἄθεον ist vielmehr Fehlentwicklung, Fall und Schuld [1]). Manchmal erscheint mehr das Körperliche an sich als Feind der Seele, manchmal sind es mehr die niedern Seelenkräfte. Ob so oder so, das Wesentliche ist der starke Dualismus zwischen dem Höhern und dem Niedern im Menschen [2]). Er kommt auch darin zum Ausdruck, daß Posidonius nicht mehr mit der alten Stoa den Geist bei der Geburt entstehen läßt, sondern zu der platonischen Präexistenz der Seele zurückkehrt [3]). Er wendet sich von der altstoischen Auffassung ab, welche die Affekte bloß auf falsche Urteile zurückführte, und kehrt von ihrer intellektualistischen Psychologie und Unterscheidung von bloßen Teilen, Bezirken der Seele zu der dynamischen Auffassung des Platonismus zurück. Die verschiedenen Seelenkräfte — um δυνάμεις, nicht um μέρη handelt es sich — das λογιστικόν, ἐπιθυμητικόν und θυμοειδές liegen mit einander im Kampf [4]). Posidonius anerkennt eine Spannung in der menschlichen Seele; das Leibesleben, der Aufenthalt der gottentstammten Seele in dieser sublunaren Region [5]) ist eine Mischung von Nichtzusammengehörigem, und die Seele sehnt sich, aus dieser drückenden Verbindung freizuwerden [6]). Der Kampf des Lebens ist nicht bloß ein solcher entgegengesetzter Meinungen, sondern widerstrebender Kräfte, feindlicher Welten; dadurch erhält er einen größern

---

Seele nicht ohne Leib vorstellen können, meint Cicero, daß es ihm viel unvorstellbarer sei, wie denn die Seele im Leib wie in einem fremden Hause wohnen könne. Tusc. I, 22, 51.

[1]) Sen. ep. 94, 55: Erras enim, si existimas nobiscum vitia nasci: supervenerunt, ingesta sunt . . . Nulli nos vitio natura conciliat; illa integros ac liberos genuit.

[2]) Sen. ep. 71, 27: Memini ex duabus illum (scil. sapientem) partibus esse compositum: altera est irrationalis, haec mordetur, uritur, dolet; altera rationalis; haec inconcussas opiniones habet, intrepida est et indomita. ibid. 32: Ipsam virtutem in parte nostri meliore, id est rationali, positam.

[3]) Vgl. **P. Corssen**, de Posid. Rhodio Cic. Tusc. autore, Bonner Dissert. 1878, pg. 29.

[4]) Vgl. **Schmekel**, a. a. O. pg. 259 Anm. 2, Galen. de plac. Hipp. et Plat. IV, 429 f.: Ὁ Ποσειδώνιος . . . οὔτε κρίσεις εἶναι τὰ πάθη δεικνύων οὔτε ἐπιγινόμενα κρίσεσιν, ἀλλὰ κινήσεις τινὰς ἑτέρων δυνάμεων ἀλόγων, ἃς ὁ Πλάτων ὠνόμασεν ἐπιθυμητικήν τε καὶ θυμοειδῆ. Nicht falsche Meinungen erzeugen die Leidenschaften, sondern diese trüben das Urteil. ibid. pg. 463: Ὁ Ποσ. . . . δεικνύναι πειρᾶται, πασῶν τῶν ψευδῶν ὑπολήψεων τὰς αἰτίας ἐν μὲν τῷ θεωρητικῷ διὰ τῆς παθητικῆς ὁλκῆς γίνεσθαι, προηγεῖσθαι δὲ αὐτῆς τὰς ψευδεῖς δόξας ἀσθενήσαντος περὶ τὴν κρίσιν τοῦ λογιστικοῦ· γεννᾶσθαι γὰρ τῷ ζῴῳ τὴν ὁρμὴν ἐνίοτε μὲν ἐπὶ τῇ τοῦ λογιστικοῦ κρίσει, πολλάκις δὲ ἐπὶ τῇ κινήσει τοῦ παθητικοῦ. Vgl. **M. Pohlenz**, de Pos. libris περὶ παθῶν, Jahrb. f. d. klass. Altert. Bd. 24 Suppl. 1898. Sen. ep. 92, 10: Prima ars (lies pars) hominis est ipsa virtus; huic committitur inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habilis, ut ait Posidonius. Virtus illa divina in lubricum desinit et superioribus eius partibus venerandis atque caelestibus animal iners ac marcidum adtexitur.

[5]) Cic. de re publ. VI, 17: Infra autem (lunam) iam nihil est nisi mortale et caducum, praeter animos munere deorum hominum generi datos.

[6]) Vgl. Sen. ad Marc. de consol. 23, 2: nec umquam magnis ingeniis cara in corpore mora est. Plut. de genio Socr. 20, pg. 588 E.: Weil Sokrates' Geist ἀπαθὴς καὶ καθαρὸς war, τῷ σώματι μικρὰ τῶν ἀναγκαίων χάριν καταμιγνὺς αὑτόν, so war er für die Eingebungen seines δαιμόνιον empfänglich. Sen. nat. quaest. I praef. 14: Quid ergo interest inter naturam dei et nostram? Nostri melior pars animus est, in illo nulla pars extra animum est.

Ernst und tiefern Hintergrund. So sind so pessimistische Urteile möglich wie bei Dio, daß man wohl die Himmelswelt εὐδαίμονα πολιτείαν nennen dürfe, ein so vollkommener Menschenstaat aber nicht existiere, vielmehr hier beinahe alles verfehlt und schlecht sei, wenn man den Maßstab des göttlichen Gesetzes daran anlege[1]).

Freilich ist auch dieser Dualismus nicht ein Letztes im Denken des Posidonius. W. W. Jaeger hat in seiner Schrift über Nemesios von Emesa, in der es ihm aber mehr um Posidonius als um Nemesios zu tun ist, die monistische Spitze des posidonianischen Systems betont. Eben als Bürger zweier Welten, als μεθόριος, als Grenzscheide von Sinnen- und Geisteswelt ist der Mensch doch zugleich ihr δεσμός, die verbindende Einheit in der Spannung, welche gerade die Gegensätze zur Harmonie vereinigt. Der Satz des Nemesios: ὁ γὰρ δημιουργὸς ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον ἔοικεν ἐπισυνάπτειν ἀλλήλαις τὰς διαφόρους φύσεις, ὥστε μίαν εἶναι καὶ συγγενῆ τὴν πᾶσαν κτίσιν, sei auf Posidonius zurückzuführen. Der Mensch mit seiner Doppelnatur, halb Tier, halb Gott, doch mit der Kraft im Busen, zum Göttlichen aufzusteigen, ist vom Weltganzen her gesehen, den Zwischenstufen von Unorganischem und Organischem, von Vegetativem und Animalischem parallel, eine Übergangsstufe zu höherer Gestaltung. „Die Natur hat den Menschen als Band und Fessel geschaffen, um die auseinander fallenden Hälften des Sinnenreiches und der geistigen Welt aneinander zu schmieden. So ist er eine Zweiheit zur Vollendung der unendlichen Einheit der Natur und des Geistes." So findet Jaeger bei Posidonius den Gedanken des allgemeinen Aufstiegs zum Göttlichen, das schon im Urstoff sich regt und im Kampf der Menschenseele sich hinüberschwingt über die letzten Schranken zur „παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης". Jaeger preist um dieser Weltanschauung willen den Posidonius mit enthusiastischen Worten; aber es scheint mir, er habe sich vom Konstruieren nicht ganz frei gehalten[2]). Jedenfalls stehen diese Gedanken nicht so im Zentrum, wie es nach Jaeger scheint, und der Eindruck einer gewissen Unausgeglichenheit der pantheistisch-optimistischen Naturbetrachtung und der dualistisch-pessimistischen Lebensauffassung überwiegt bei der Lektüre der posidonianischen Literatur. Schule hat nicht jene monistische Spitze des Denksystems, sondern die dualistische Stimmung gemacht. Stellen wie Philos Allegorisierung der Engel auf der Himmelsleiter[3]) auf die

[1]) Dio or. 36,23.

[2]) Jaeger beruft sich z. B. auf die Stellen Cic. de nat. deor. II, 45,115ff.: Nihil maius quam quod ita stabilis est mundus atque ita cohaeret ad permanendum, ut nihil ne excogitari quidem possit aptius ... Maxime autem corpora inter se iuncta permanent, cum quasi quodam vinculo circumdato colligantur, quod facit ea natura, quae per omnem mundum, omnia mente et ratione conficiens, funditur et ad medium rapit et convertit extrema. Philo, de opif. mundi 46,135: Κυρίως ἂν τις εἴποι τὸν ἄνθρωπον θνητῆς καὶ ἀθανάτου φύσεως εἶναι μεθόριον· ἑκατέρας ὅσον ἀναγκαῖόν ἐστι μετέχονται. id. de somn. II, 34, 230. Περὶ κόσμου 5 Schluß (s. oben pg. 63). Aber meines Erachtens handelt die Stelle aus Cicero und die aus der Schrift von der Welt von der Harmonie der Natur, die durch die Gegensätze nicht zerstört wird, sondern sie in sich einschließt, nicht aber von der Aufhebung des Gegensatzes von Sinnen- und Geisteswelt, und die Philostelle betont gerade, wie auch die in der folgenden Anm. zitierte, die Zwiespältigkeit des Menschen. In die andächtige Verehrung der Weltharmonie versenken sich die Posidonianer, wenn sie zur supralunaren Welt emporschauen und den Gedanken des Universums bei sich bewegen; wo sie vom Menschenleben reden, stimmen sie viel eher die Melodie vom Kerker der Seele an.

[3]) Philo de somn. I, 23,147.

θεῖοι λόγοι, die da unablässig auf und niedersteigen, bald die Seelen vom Sterblichen losreißend und zum Schauen dessen, was des Schauens wert ist, emporführend, bald aus Erbarmen hinuntersteigend, um der Seele, die vom Leib wie von einem Strom dahingeschwemmt wird, zu Hilfe zu kommen und sie heilbringend durch ihren Hauch zu beleben — solche Stellen zeigen, wie das Pathos da durchbricht, wo von der Spannung und vom Gegensatz die Rede ist.

So bleibt die Betrachtung des menschlichen Lebens in der posidonianischen Philosophie doch geteilt zwischen dem stolzen Bewußtsein des göttlichen Ursprungs und der himmlischen Bestimmung einerseits, dem bedrückenden und beschämenden Eindruck der Gefangenschaft in einer fremden, ungöttlichen Welt, im Kerker des Leibes anderseits.

2. Ergebung und Trotz.

Es hängt mit dieser unausgeglichenen Spannung zusammen, daß der Stoiker dem Schicksal gegenüber zu keiner einheitlichen Betrachtung und Stimmung kommt. Bald predigt und übt er gehorsame Unterwerfung unter den Willen der Mächte, die über uns walten, bald tritt er dem Schicksal wie einer übelwollenden und feindseligen Macht gegenüber und sucht in titanischem Trotz seine Überlegenheit über das Geschick und die äußern Dinge zu bewähren.

Das Erstere entspricht dem optimistischen Glauben an die Vorsehung, wie er uns in der posidonianischen Theologie und Theodizee entgegen getreten ist. Der klassische Ausdruck dieser Seite der stoischen Religiosität ist das poetische Fragment des Kleanthes, in dem er die Gottheit anredet:

Ἄγου δὲ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἡ πεπρωμένη,
Ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος,
Ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος· ἢν δέ γε μὴ θέλω
Κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.

Von Cicero stammt die lateinische Übersetzung:

Duc, o parens celsique dominator poli,
Quocumque placuit; nulla parendi mora est,
Adsum impiger. Fac nolle, comitabor gemens
Malusque patiar, facere quod licuit bono;
Ducunt volentem fata, nolentem trahunt [1]).

In diesen Worten liegt ein starker Ton des Vertrauens, daß der Wille des Zeus gut sei, auch wenn er unserm Verständnis unzugänglich und unsern Wünschen zuwider ist; es ist schweigende Beugung aus einem lebhaften Kreaturgefühl heraus. Und wenn Posidonius, in seinem Temperament dem Kleanthes verwandt, den Zeus über die Natur und die Heimarmene stellt [2]), so folgt er einem Bedürfnis seiner theistischen Frömmigkeit; es liegt ihm an der Persönlichkeit Gottes, seiner Überordnung über ein starres Fatum, dem ihn

[1]) Sen. ep. 107, 10. Daß die letzte, im Urtext verlorene Zeile nicht erst von Cicero oder Seneca stammt, sondern dem Original angehört hat, zeigt eine Anspielung darauf bei Philo, de prov. I, 80, wo es heißt: wenn der Fatalismus Recht hätte, so könnte der Verbrecher nicht zur Rechenschaft gezogen werden. „Wie kann er dem Schicksal sich widersetzen, von dem er selbst wider seinen Willen fortgezogen wird?“ (Wendland pg. 24 Anm. 4). Der griech. Text bei v. Arnim I, fragm. 527.

[2]) Vgl. oben pg. 55 ff.

Andere untergeordnet hatten[1]). Aus seiner Schrift περὶ καθηκόντων wird das Wort zitiert: „Auch beten wird der Weise, indem er das Gute von den Göttern erbittet[2])." Leider läßt sich aus dieser dürftigen Notiz nicht schließen, welchen Einfluß auf das Geschick Posidonius dem Gebete zugeschrieben hat. Vielleicht stammt von ihm jene Theorie, die der an andern Stellen das Gebet ablehnende Seneca wiedergibt: wohl sei alles vorausbestimmt; aber auch unser Gebet als Mittel, das Vorausbestimmte zu verwirklichen, sei determiniert[3]). Jene Notiz über Posidonius ist aber doch ein Zeugnis für seine persönliche Gottesvorstellung; es liegt darin die Voraussetzung, daß Gott wird „Gutes geben denen, die ihn bitten". Die andächtige und bewundernde Betrachtung der weisen Einrichtung der Welt und aller Wunder der Vorsehung schafft ein Gefühl der Geborgenheit und spendet jene Seelenruhe, die der stoische Weise für sein höchstes Gut hält. In einem der erhaltenen historischen Fragmente[4]) wendet sich Posidonius gegen diejenigen, die ewig an dem, was die Heimarmene bestimmt hat, herumnörgeln, und bei jeder Wendung des Schicksals zu sagen wissen, daß das Gegenteil besser gewesen wäre, z. B. daß es lieber in Ägypten statt im Sudan regnen sollte oder daß Paris vor dem Raub der Helena auf der Fahrt nach Sparta hätte Schiffbruch leiden sollen, weil so der trojanische Krieg vermieden worden wäre. Er schreibt diesen Kritikern der Vorsehung den Vers des Euripides ins Stammbuch:

Ζεὺς γὰρ κακὸν μὲν Τρωσί, πῆμα δ' Ἑλλάδι
Θέλων γενέσθαι, ταῦτ' ἐβούλησε πατήρ.

Diese Ergebung in das Schicksal wird überall in der posidonianischen Philosophie verkündigt. Wenn Cicero davon spricht, spüren wir in seiner gehobenen Sprache ein ungesuchtes Pathos, und wir haben Grund anzunehmen, daß der Meister durch ihn redet. Wenn der Geist in die Betrachtung dessen sich versenkt, was die Welt im Innersten zusammenhält, so kommt über ihn die animi tranquillitas und erwachsen daraus alle Tugenden[5]).

Die Überwindung der verschiedenen Hemmungen des Lebens, der Sieg über Todesfurcht, Leid, Schmerz, Trauer, Begierde ist das Thema der Tuskulanen. In seiner uns verlorenen Consolatio hatte sich Cicero den frischen

[1]) Für den persönlichen Gottesbegriff des Posidonius vgl. Cic. de nat. deor. I, 123, wo der Akademiker Cotta dem Pos., den er familiaris omnium nostrum nennt, gegenüber dem homunculi similis deus Epikurs Recht gibt, der ja gar nicht für die Menschen sorgen, nicht propitius sein könne. De nat. deor. II, 30, 77: Nulli est ergo naturae oboediens aut subiectus deus; omnem ergo ipse regit naturam.

[2]) Diog. Laert. VII, 124: Εὔξεταί τε ὁ σοφός, αἰτούμενος τὰ ἀγαθὰ παρὰ τῶν θεῶν.

[3]) Die gewöhnliche Meinung Senecas siehe ep. 77, 12, wo er Vergils: Desine fata deum flecti sperare precando (Aen. VI, 376) zitiert und fortfährt: Rata et fixa sunt et magna atque aeterna necessitate ducuntur. Dagegen die das Gebet anerkennende Theorie nat. quaest. II, 37: Diejenigen, die sagen: Aut futurum est aut non; si futurum est, fiet, etiamsi vota non suscipis; si non est futurum, etiamsi susceperis vota, non fiet, stellen das Problem falsch, denn es besteht auch die Möglichkeit: futurum hoc est, sed si vota suscepta fuerint, u. cap. 38, 1: Puta me ... fateri, hoc quoque fato esse comprehensum, ut utique fiant vota: ideo fient. Vgl. darüber H. Schmidt, Veteres philosophi quo modo iudicaverint de precibus, Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten, Bd. IV, 1, 1907 pg. 30ff.

[4]) Bei Müller, fragm. hist. graec. III, fragm. Pos. 28.

[5]) Z. B. Tusc. V, 25, 70, zitiert oben pg. 74 Anm. 5. Vgl. Tusc. I, 49, 118: Cicero spricht über die Furchtlosigkeit des Weisen vor dem Tode und sagt: eo simus animo, ut ... nihil in malum ducamus, quod sit vel a dis immortalibus vel a natura parente omnium constitutum.

Schmerz über den Tod seiner Tochter, unter dem er seelisch völlig zusammengebrochen war, vom Herzen geschrieben. Als er etwas Distanz gewonnen hatte, erschien ihm die Schrift als gar zu trübselige Lamentation über das Leid des Lebens. Auf breiterer Basis nimmt er nun das Thema in den Tuskulanen wieder auf, um es in tapfererem Geiste zu behandeln und zu zeigen, daß alle diese vermeintlichen Feinde uns nicht wirklich zu schaden vermögen.

Auch Varro ist davon überzeugt, daß das Walten der Elemente göttlicher Art ist, nicht nur wenn sie uns Wohltaten erweisen, sondern auch wenn sie Katastrophen über uns hereinbrechen lassen; das Wesen der Götter ist verehrungswürdig auf alle Fälle; sie haben das Recht, uns zu nützen oder zu schaden, und der Mensch soll nicht in ihre Souveränität hineinreden[1]).

Manilius ruft aus:

Solvite, mortales, animos curasque levate,
Totque supervacuis vitam deplete querellis!
Fata regunt orbem, certa stant omnia lege,
Longaque per certos signantur tempora casus.
Nascentes morimur, finisque ab origine pendet;
Hinc et opes et regna fluunt, et saepius orta
Paupertas, artesque datae, moresque creati,
Et vitia et clades, damna et compendia rerum;
Nemo carere dato poterit nec habere negatum
Fortunamve suis invitam prendere votis
Aut fugere instantem. Sors est sua cuique ferenda. – –
Scilicet est aliud, quod nos cogatque regatque,
Maius, et in proprias ducat mortalia leges,
Attribuatque suos ex se nascentibus annos
Fortunaeque vices[2]).

Eine reiche Blütenlese von Stellen, die zur vertrauensvollen Resignation auffordern, läßt sich aus Seneca zusammenstellen. Das Ja sagen zum Schicksal, das Tragen desselben, als ob man es selbst so herbeigewünscht hätte, das ist die immer wieder gepredigte Weisheit[3]); er wird nicht müde, das ducunt volentem fata, nolentem trahunt zu variieren. Dieses Verhalten wandelt die Passivität dem Schicksal gegenüber in Aktivität[4]); darin liegt Würde und Seligkeit. Das Leid eine göttliche Aufgabe, dieses Trostmotiv ist ihm wohl bekannt[5]). Der Weise steht in unablässiger Bereitschaft[6]); keine Auflehnung könnte ja irgend etwas helfen[7]). Das Bewußtsein, daß es von

---

[1]) Fragm. 24. bei Schmekel.

[2]) Manilius astron. IV, 12ff., 98ff.

[3]) Sen. nat. quaest. III praef. 12: Quid est praecipuum? Posse laeto animo adversa tolerare; quicquid acciderit sic ferre, quasi tibi volueris accidere; debuisses enim velle, si scisses omnia ex decreto dei fieri; flere, queri et gemere desciscere est. Ep. 74, 20: Placeat homini quicquid deo placuit.

[4]) id. ep. 37, 5: Turpe est non ire sed ferri.

[5]) id. ep. 120, 12: Numquam vir ille perfectus adeptusque virtutem fortunae maledixit, numquam accidentia tristis excepit. Civem esse se universi et militem credens, labores velut imperatos subiit. Quicquid inciderat, non tamquam malum aspernatus est et in se casu delatum, sed quasi delegatum sibi ... Necessario itaque magnus apparuit, qui numquam malis ingemuit, numquam de fato suo questus est.

[6]) id. ep. 88, 17. [7]) id. ad Marc. de consol. 21, 6.

einer höhern Macht so gewollt ist, ist das stärkste Motiv für die Unterwerfung unter das fatum[1]); die Freudigkeit der Zustimmung wird als höchste Tugend gepriesen[2]).

Seneca hat die Schrift de providentia geschrieben, um den Adressaten Lucilius (an den auch die Briefe gerichtet sind) zur Dankbarkeit gegen die Götter zu führen. Er will dabei nicht das ganze Problem der providentia aufrollen, sondern nur die gemeinsamen Voraussetzungen in Erinnerung rufen. Er will zeigen, daß die Widerwärtigkeiten des Lebens sowohl zu Nutz und Frommen der davon Betroffenen da sind, als zum Wohl des Ganzen, an dem den Göttern mehr liegt als an den Einzelnen. Wenn die Menschen sie wollen, so hören die Widerwärtigkeiten auf, es zu sein; wenn sie sie nicht wollen, verdienen sie das Übel[3]). Wenn Gott Widriges schickt, so will er die Menschen prüfen, stählen, für sich bereiten; darum ist es Pflicht des Guten, das harte Geschick nicht zu fürchten noch darüber zu jammern[4]). Aber gerade diese Schrift ist ein typisches Beispiel dafür, wie die Resignation in Trotz umschlägt, wie die fortuna aus der wohlwollenden Leiterin der Geschicke plötzlich zum Gegner wird, der die Menschen zum Kampf herausfordert[5]). So kommt Seneca zu einer Unterscheidung von providentia und fortuna. Mit der fortuna liegt der Weise im Kampf; aber sie ist von den Göttern als Stimulus geschickt, und welche der Herr lieb hat, die züchtigt er[6]).

Ein Trostmotiv ist dann der Gedanke, daß die Gottheit wohl die fata bestimmt, aber auch selbst dran gebunden ist; sie sind die große Notwendigkeit, der Schöpfer des Alls scripsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel iussit, und wenn sich die Menschen über harte Geschicke beklagen, so antwortet ihnen Gott: „Weil ich euch denselben nicht entziehen konnte, habe ich euer Gemüt gegen alles gewappnet", so fordert er sie zur Verachtung der fortuna auf: „ich habe ihr kein Geschoß gegeben, womit sie das Gemüt zu treffen vermöchte." Aber als letzte Auskunft bleibt das Schlagwort: exitus patet[7]). Gott hat ja den Austritt aus dem Leben so leicht gemacht. So unerträglich schwülstig, von unwahrer Rhetorik gesättigt die Schrift auch ist, so ist sie doch lehrreich als sprechendes Zeugnis für das Nebeneinander der beiden Motive der Resignation und des Trotzes.

Den Sieg über das Schicksal hat Seneca auch in den Briefen viel

---

[1]) id. ep. 54, 7: Eicior quidem (durch den Tod) sed tamquam exeam. Et ideo numquam eicitur sapiens, quia eici est inde expelli, unde invitus redeas. Nihil invitus facit sapiens; necessitatem effugit, quia vult, quod coactura est.

[2]) So sagt auch Philo de prov.: Der Gute wäre nicht gut, wenn er nicht auch unverdiente Armut, als wäre sie Reichtum, freudig auf sich nähme. Er klagt die Vorsehung nicht an, sondern ihrer Ankläger spottend, preist er sie mitten in Krankheit und Leiden (bei Wendland pg. 22). Plut. consol. ad. Apoll. 31, pg. 117D.

[3]) Sen. de prov. 3, 1.

[4]) ibid. 2, 4. [5]) ibid. 4, 2; 3, 4.

[6]) ibid. 4, 6f.: Nolite, obsecro vos, expavescere ista, quae dii immortales velut stimulos admovent animis: calamitas virtutis occasio est. ... Hos itaque deus, quos probat, quos amat indurat, recognoscit, exercet; eos autem, quibus indulgere videtur, quibus parcere, molles venturis malis servat.

[7]) Im Gegensatz zu Cicero in Somn. Scip. (de re publ. VI, 15), wo der Selbstmord als unrecht bezeichnet wird, ne munus humanum adsignatum a deo defugisse videamini. Das Somn. Scip. ist so durch und durch posidonianisch, daß wir die Meinung des Meisters eher dort als bei Seneca vermuten dürfen. Ausführlich handelt dieser über das exitus patet: ep. 70.

behandelt: in ihm erkennt er das Göttliche; wer den dem Schicksal überlegenen Weisen schaut, muß ausrufen: „Eine Gotteskraft ist hier vom Himmel auf die Erde herunter gestieben! Etwas so Gewaltiges kann gar nicht ohne göttliche Mitwirkung bestehen [1])!" Die fortuna führt Krieg mit mir, sagt der Weise, aber ich tue nicht, was sie mich heißt, ich nehme ihr Joch nicht an, ich schüttle es ab. Die wahre Freiheit besteht darin, auch keiner Notwendigkeit zu dienen; sobald ich weiß, daß ich mehr vermag als die fortuna, ist diese ohnmächtig [2]). Jeder unverdorbene Mensch muß urteilen, daß der glücklich ist, der alle Widerwärtigkeiten erhobenen Hauptes erträgt und die fortuna unter sich tritt [3]). Es gibt kein Übel außer dem Unterliegen; aber dem Weisen kann das nicht passieren; er kennt seine Kräfte und weiß sich jeder Last gewachsen. Freilich ist er nicht wie ein fühlloser Stein; er hat eine pars irrationalis in sich, die Schmerzen erleidet, aber die pars rationalis steht unerschüttert [4]). Der Weise ruft dem Schicksal: „Was zauderst du, Schicksal? Tritt an, du findest mich gerüstet! Mir ists recht, etwas zu finden, das ich besiegen und in dessen Ertragen ich mich üben kann [5])!"

Das ist das Lieblingsthema des Seneca. Nur hat man leider oft den Eindruck von unwahren Deklamationen, von theatralischer Pose. An der Theorie fehlt es dem Philosophen nicht; aber man sagt sich, daß diese Überlegenheit, wo sie wirklich vorhanden ist, weniger Worte über sich selbst macht. Wenn man das heroische Pathos zum Maßstab wählen wollte, müßte man den stoischen Philosophen über den christlichen Apostel stellen. Aber Seneca schreibt Episteln für Literatur-Liebhaber und drapiert sich für ihre Blicke, während Paulus Briefe schreibt für Menschen, die wirklich mit der Not des Lebens ringen. Viel viel tiefer und erlebter ist doch ein solches Wort wie: „wenn ich schwach bin, so bin ich stark", so sehr es in der paradoxen Formulierung an Seneca erinnert! Aber wenn wir auch an der Echtheit der Worte Senecas Zweifel hegen müssen, so ist doch die ganze Stimmung des Trotzes gegen das Schicksal Realität und ein Band der Gesinnungsgemeinschaft für die stoische Gemeinde.

Diese Stimmung tritt uns auch bei Philo entgegen. Die Argumente, die aus dem Leiden des Gerechten gegen die Vorsehung vorgebracht werden, beweisen nichts; da der Gerechte nichts besitzt, was man ihm rauben kann, so kann er auch keinen Schaden erleiden; er sieht in den Übeln nur die willkommene Gelegenheit, seine Gemütsruhe zu bewähren [6]). Der in den Menschen wohnende Logos vermag die schwerste Last des mit unserm Leib verbundenen Zwanges oder der von außen hereinbrechenden Geschicke allein zu überwinden [7]). Er behandelt die συντυχίαι wie feindselige Wesen, die es lieben, den nach

[1]) Ep. 41, 5. ibid. 41, 2: An potest aliquis supra fortunam nisi ab illo adiutus exsurgere?

[2]) ibid. 51, 8f.

[3]) ibid. 71, 25f.: Quid est in tormentis, quid est in aliis, quae adversa appellamus, mali? Hoc, ut opinor, succidere mentem et incurvari et succumbere. Quorum nihil sapienti viro potest evenire: stat rectus sub quolibet pondere. Nulla illum res minorem facit ... Vires suas novit; scit se esse oneri ferendo.

[4]) ibid. 71, 27. [5]) ibid. 64, 4.

[6]) Philo, de prov., bei Wendland pg. 17.

[7]) id. de somn. I, 18, 110: Ἀεὶ τὸ βαρύτατον ἄχθος, ὅπερ ἐπιτιθέασιν ὑμῖν αἵ τε τοῦ συνδέτου σώματος ἀνάγκαι καὶ αἱ τῶν ἔξωθεν κατασκηπτόντων ἀπροόρατοι συντυχίαι, μόνος ὁ ἀλεξίκακος λόγος ἀπωθεῖται.

glücklicher Seefahrt Heimkehrenden im Hafen scheitern oder den einziehenden Sieger wie das Rind an der Krippe ermordet werden zu lassen, aber auch die Seelenkräfte aus dem rechten Geleise zu werfen oder den Menschen nach einer Atempause im Kampf, ehe er sich zum Widerstande neu gerüstet hat, unvermutet zu überfallen [1]). Die Gesinnung des Weisen, von Sturm und Streit befreit, dem windstillen Meeresspiegel vergleichbar, ist in ihrem tiefen Frieden über das gewöhnliche Menschenmaß erhaben, wenn auch noch niedriger denn Gott. Der gewöhnliche Sinn des Menschen wird vom Unglück noch geschüttelt und gerüttelt, aber der selige Nus des Weisen bleibt von allen Übeln unberührt [2]).

3. Determinismus.

Wenn die Stoa lehrt, daß es für den Weisen in Folge seiner Überlegenheit über das Schicksal kein wirkliches Unglück, für den Toren hinwieder kein wirkliches Glück gebe, so kann sie sich der Frage nicht entziehen, woher es denn komme, daß der eine ein Weiser, der andere ein Tor ist.

Von Hause aus ist die stoische Philosophie, wie aller Rationalismus, naiv indeterministisch. Alles unweise Verhalten beruht nur auf falschen Meinungen; die Leidenschaften und Affekte sind zu beseitigen durch richtiges Urteil, durch moralische Aufklärung. Ist der menschliche Geist von Natur göttlich, so muß ja auch durch sein bloßes Dasein die Tugend des Weisen entstehen. Die Seele des σπουδαῖος kann nach Zeno zu nichts gegen ihren Willen gezwungen werden, denn sie ist fest und unüberwindlich, weil sie der wahre Logos durch solide Grundsätze gestärkt hat [3]). Es scheint, daß auch Posidonius dieser Schultradition seinen Tribut entrichtet hat, wenn ausdrücklich von ihm überliefert wird, er habe die Tugend für lehrbar erklärt [4]). So hat er auch seinen Protreptikus, seine Ermahnung zur Philosophie geschrieben und sie darin gepriesen als die Führerin zu aller Tugend [5]), als virtutis indagatrix expultrixque vitiorum [6]). Wenn der Weise sich selbst, die Ausstattung seiner Natur, seine Stellung in der Welt durchschaut hat, wird er zum guten und damit auch zum glückseligen Menschen reifen. Denn wenn der Geist die Tugenden erkannt und erfaßt, dem Leib Gehorsam und Schonung versagt, die Gelüste wie eine schmähliche Last unterdrückt hat, der Leidensscheu und Todesfurcht entflohen, in Liebesgemeinschaft mit den Seinen eingetreten ist; wenn er alle durch gleiche Natur Verbundenen als seinesgleichen anerkannt, den wahren Gottesdienst und die reine Religion sich angeeignet, das Vermögen nicht nur seiner Augen, sondern auch seines Verstandes geschärft hat, um das Gute zu erwählen und das Böse zu verwerfen, dann hat er den Gipfel der Glückseligkeit erreicht [7]). Je mehr der Geist seine Bahn in unermüdlichem Forschungstrieb verfolgt, je weniger er sich in menschliche Laster und Irrtümer verstrickt, umso leichter wird ihm der Zugang zum Himmel [8]).

---

[1]) ibid. II, 20, 143 ff. [2]) ibid. II, 34, 229 f. [3]) v. Arnim I fragm. 218.

[4]) Pos. bei Diog. Laert. VII, 91: διδακτήν τε εἶναι αὐτήν (scil. τὴν ἀρετήν). Das Zitat stammt aus dem Protreptikus.

[5]) Vgl. die Untersuchungen von Hartlich und Gerhäußer.

[6]) Cic. Tusc. V, 2, 5 in dem großen, posid. Lobpreis der Philosophie.

[7]) Cic. de leg. I, 22, 59 in der Darstellung des Ideals des Weisen.

[8]) Cic. Hortensius, fragm. 97 in d. Ausgabe v. Müller (bei Teubner): Si, ut

Dieses Vertrauen in die Macht der ethischen Unterweisung spricht auch Seneca oft aus. Die Philosophie trifft keine Auswahl, sie ist Allen zugänglich[1]). Um gut zu werden bedarf es nur des Einen, daß man ernstlich wolle[2]). Die Tugend ist nicht Naturanlage, sondern sie ist eine Kunst[3]), aber auch die allerleichteste Sache: man muß ja nur seiner Natur folgen[4]). So wird die Fähigkeit zum Guten ohne Weiteres vorausgesetzt[5]).

Aber Posidonius schreitet von diesem oberflächlichen Optimismus fort zu einer tiefern Einsicht in die Gebundenheit des Menschen. Die Rückkehr zu der dynamischen Psychologie Platos[6]), der Blick für die Nachtseiten der menschlichen Natur, für das ἄλογον, das ζῳῶδες bedeutet eine Abkehr von jenem naiven Indeterminismus. Er hat betont, daß die Tugend nicht allein durch Belehrung, sondern ebensosehr durch Selbstzucht und Übung gewonnen werden müsse[7]).

Damit steht es im Zusammenhang, daß darüber nachgedacht wird, ob der Weise überhaupt vorkomme[8]). Die alten Stoiker haben sich in der Ansicht gewiegt, daß das erhabene Bild des Weisen wirklich werden könne; sie hätten nicht die Menschen zum Eintritt in die Stoa bewegen können, wenn sie ihnen nicht die Aussicht eröffnet hätten, das gepriesene Ideal selber zu erreichen. Die spätere Entwicklung der Lehre bringt eine Steigerung des Ideals, so daß die Zahl derer, die als Weise anerkannt wurden, immer mehr zusammenschmolz. So wagte schon Chrysipp weder sich selbst noch seinen nächsten Gesinnungsgenossen das Prädikat zuzuschreiben[9]). Bloß zwei oder drei Weise zählt er in der ihm bekannten Geschichte[10]). Der Weise ist ein παράδοξον ζῷον; er ist παρὰ φύσιν und seltener als der Vogel Phoenix[11]). Die spätern

antiquis philosophis, iisque maximis longeque clarissimis placuit, aeternos animos ac divinos habemus, sic existimandum est, quo magis hi fuerint semper in suo cursu, id est in ratione et investigandi cupiditate, et quo minus se admiscuerint atque implicuerint hominum vitiis et erroribus, hoc iis faciliorem adscensum et reditum in caelum fore.

1) Sen. ep. 44, 2: Omnes ad hoc sumus nobiles.

2) Ep. 80, 3 f.: Tibi continget virtus sine apparatu, sine impensa. Quicquid facere te potest bonum, tecum est; quid tibi opus est, ut sis bonus? velle. ... Tibi des oportet istud bonum (sc. libertatem), a te petas.

3) Ep. 90, 44.

4) Ep. 41, 8: Rationale enim animal est homo. Consummatur itaque bonum eius, si id implevit cui nascitur. Quid est autem, quod ab illo ratio haec exigat? Rem facillimam, secundum naturam suam vivere. Sed hanc difficilem facit communis insania: in vitia alter alterum trudimus.

5) So wirft Cic. de nat. deor. III, 31, 76 der Gegner Cotta den Stoikern vor: Sed urgetis identidem, hominum esse istam culpam (scil. si dono divino rationis unprobe utuntur), non deorum.

6) Vgl. oben pg. 88 ff.

7) In dem stark von Pos. beeinflußten 94. Brief polemisiert Seneca gegen eine frühere Anschauung, welche Belehrung für genügend erachtete: Pars virtutis disciplinā constat, pars exercitatione. Et discas oportet et quod didicisti agendo confirmes. Quod si est, non tantum scita sapientiae prosunt, sed etiam praecepta (§ 47).

8) Eingehende Untersuchung darüber bei R. Hirzel a. a. O. II, 1, pg. 271 ff.

9) Plut. de Stoic. repugn. 31, pg. 1048 E.

10) Euseb., praep. evang. VI, 8, 10.

11) Alex. Aphrod. de fato 28, 90; vgl. Sen. ep. 42, 1: Atqui vir bonus tam cito nec fieri potest nec intellegi ... nam ille alter fortasse tamquam phoenix semel anno quingentesimo nascitur. Nec est mirum, ex intervallo magna generari; medio-

Stoiker haben sogar gesagt, daß bis dahin ein Weiser gar nicht auffindbar sei[1]). Als ersten, der so die Existenz des Weisen geleugnet habe, bezeichnet Hirzel den Posidonius. Dieser sagt: τεκμήριον τοῦ ὑπαρκτὴν εἶναι τὴν ἀρετὴν τὸ γενέσθαι ἐν προκοπῇ τοὺς περὶ Σωκράτην καὶ Διογένην καὶ Ἀντισθένην[2]). Er beweist also die Möglichkeit der Tugend nicht aus dem wirklichen Vorhandensein von Weisen, sondern von προκόπτοντες. Er will sagen: man darf von der Nichtwirklichkeit von Weisen nicht auf die Unmöglichkeit der Tugend schließen; vielmehr erlaubt die Wirklichkeit von solchen, die auf dem Weg zu ihr sind, d. h. eben von προκόπτοντες, den Schluß, daß sie möglich ist; anders ausgedrückt: sie ist ein Ideal, das nicht eine empirische, sondern eine geistige, metaphysische Wirklichkeit besitzt. In dieser Emporhebung des Ideals des Weisen über die gemeine empirische Wirklichkeit, der es nicht entnommen sein kann, weil es in ihr nicht vorkommt[3]), offenbart sich der platonische Einfluß. Es will im Grunde dasselbe sagen, wenn die Weisen in das goldene Zeitalter versetzt werden[4]); denn die aetas aurea ist ja eben nicht gemeine Wirklichkeit, sie steht unter andern kosmischen und physischen Gesetzen, sie ist die Umsetzung der Ideenlehre in Mythologie[5]). Seit dem Sündenfall, der nachher eingetretenen Degeneration, gibt es im strengen Sinn keine Weise mehr, und auch von den sieben Weisen will Cicero (de officiis) bloß eine Ähnlichkeit, die äußere Erscheinung (similitudinem quandam speciemque sapientium) zugestehen. An Stelle der als nicht verwirklicht erkannten Idealgestalt des Weisen[6]) wird nun der Typus des προκόπτων, des Strebenden geschaffen und für ihn eine besondere Ethik aufgestellt; es soll nicht durch einen abstrakten Rigorismus der Anfänger auf dem Weg zur Weisheit

---

cria et in turbam nascentia saepe fortuna producit, eximia vero ipsa raritate commendat. De const. sap. 7,1 muß sich Sen. gegen die Behauptung wehren, daß dieser Weise überhaupt eine Fiktion sei.

[1]) Sext. Empir. III, 133 u. Cic. Acad. prior II,47 145: Sed qui sapiens sit aut fuerit, ne ipsi (sc. Stoici) quidem solent dicere. Plut. de comm. not. 33, pg. 1076 B: Ἔστι δὲ οὗτος (sc. ὁ σοφός) οὐδαμοῦ γῆς οὐδὲ γέγονεν, ἄπλετοι δὲ μυριάδες ἀνθρώπων κακοδαιμονοῦντες.

[2]) Diog Laert. VII, 91; vgl. dazu Schmekel a. a. O. pg. 278 Anm. 3.

[3]) Cic. Tusc. II, 22,51: In quo viro (in dem die ratio herrscht) erit perfecta sapientia, quem adhuc nos quidem vidimus neminem, sed philosophorum sententiis, qualis hic futurus sit, si modo aliquando fuerit, exponitur.

[4]) Vgl. oben pg. 79.

[5]) Bei Galen. ὅτι ταῖς τ. σώματος κράσεσιν αἱ τ. ψυχῆς δυνάμεις ἕπονται 11,817: καὶ τοῦτο ἐοίκασι μάλιστα πάντων οἱ παλαιότατοι πρᾶξαί τε καὶ κληθῆναι σοφοὶ παρὰ τοῖς ἀνθρώποις, οὔτε συγγράμματα γράφοντες οὔτε διαλεκτικὴν ἢ φυσικὴν ἀποδεικνύμενοι θεωρίαν, ἀλλ' ἐξ αὐτῶν μὲν τῶν ἀρετῶν, ἀσκήσαντες δὲ αὐτὰς ἔργοις, οὐ λόγοις. Sext. Emp. III, 28 gibt als Ansicht der jüngern Stoiker wieder: Τοὺς πρώτους καὶ γηγενεῖς τῶν ἀνθρώπων κατὰ πολὺ τῶν νῦν συνέσει διαφέροντας γεγονέναι . . . καὶ ἥρωας ἐκείνους, ὥσπερ τι περιττὸν αἰσθητήριον ἔχοντας τὴν ὀξύτητα τῆς διανοίας, ἐπιβεβληκέναι τῇ θείᾳ φύσει καὶ νοῆσαί τινας δυνάμεις θεῶν. Auch Dio or. 12,27 schreibt den ersten Menschen eine natürliche Gotteserkenntnis zu: Ἐπινοοῦντες οὐκ ἐδύναντο μὴ θαυμάζειν καὶ ἀγαπᾶν τὸ δαιμόνιον. Cic. de leg. II, 11, 27: Antiquitas proxime accedit ad deos. Tusc. I, 12,26: Quae (scil. antiquitas) quo propius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse quae erant vera cernebant. Sen. ep. 90,44 spricht es als eine Konzession an den Standpunkt des Pos. aus: Non tamen negaverim fuisse alti spiritus viros et ut ita dicam a diis recentes.

[6]) In der Kaiserzeit wird dann Cato Uticensis zum Idealweisen emporgeschraubt und ein romantischer Kultus mit ihm getrieben.

abgeschreckt werden[1]. Auch das ist eine Rückkehr vom Doktrinarismus zum Wirklichkeitssinn, wenn Posidonius, darin den Panaetius folgend, zugibt, daß zum Zustandekommen der Tugend auch glückliche Umstände mitwirken müssen und man darum nicht von Jedem alles verlangen kann. In diesem Sinn ist es zu verstehen, wenn berichtet wird, daß Panaetius und Posidonius οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετήν, ἀλλὰ χρεῖαν εἶναί φασι καὶ ὑγιείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος[2], oder daß Posidonius auch Reichtum und Gesundheit zu den Gütern gerechnet habe[3]. So tritt an Stelle jener lebensfremden Konstruktionen, die jeden, der das Ideal des Weisen nicht verwirklicht, für einen Toren und Wahnsinnigen erklären und keine Abstufungen und Übergänge kennen, eine psychologische Behandlung der ethischen Probleme, ohne daß deshalb die Höhe und Unendlichkeit des Ideals und seine normative Bedeutung und Verbindlichkeit preisgegeben würde. Dem Menschen, wie er ist, mit den natürlichen Hemmungen seines sittlichen Lebens, wird nun wieder Beachtung zuteil. Damit drängt sich aber aus der Erfahrung die Frage des Determinismus auf: woher kommt es, daß der Eine so ist und der Andere so? Der alte optimistische Indeterminismus ist unwiederbringlich dahin.

Determinist war schon Chrysipp; aber es ist nicht ein aus psychologischer Beobachtung abgeleiteter, sondern ein fatalistischer Determinismus, eine aus Konsequenzmacherei auf die Spitze getriebene Schicksalslehre. Κακία und ἀρετὴ sind ihm genau so vom Schicksal bestimmt wie Krankheit oder Gesundheit, wie musikalische oder sprachliche Begabung; all das geschehe nicht allein ἐξ ἀνάγκης oder καθ' εἱμαρμένην, sondern κατὰ λόγον θεοῦ[4]. Wenn uns die Triebe bald von der Heimarmene gegeben sind, bald von ihr gehemmt werden, bald wieder nicht, so geschieht alles offenbar καθ' εἱμαρμένην, auch wenn es in unserer Gewalt (ἐφ' ἡμῖν) zu stehen scheint. Denn wenn unter denselben Voraussetzungen mit absoluter Notwendigkeit immer dasselbe geschieht, nicht bald dies, bald das, weil es von Ewigkeit her so zugeteilt ist, so ist es ebenfalls notwendig, daß auch der Trieb des lebenden Wesens immer und überall unter denselben Umständen gleich sein muß[5]. Es besteht also gar kein Unterschied zwischen mechanischer und psychischer Kausalität[6]; die Annahme von besondern psychischen Faktoren zum natürlich-mechanischen Kausalnexus oder einer ἐπελευστικὴ δύναμις τῆς ψυχῆς wird abgewiesen. Die Menschen haben einfach verschiedene Naturen: in natura hominum dissimilitudines sunt, natura a natura distat[7].

Diesem Mechanismus ist Posidonius entgegengetreten; er wehrt sich gegen die völlige Auflösung des Seelenlebens in einen mechanisch-notwendigen Vorgang[8]. Die Affekte der Menschen sind nach ihm gar nicht so determiniert,

[1]) Cic. de off. I, 15, 46 (von Panaetius abhängig): Neminem omnino esse negligendum, in quo aliqua significatio virtutis appareat. Das Bewußtsein des Abstands vom Ideal des Weisen Sen. ep. 116, 5: Mihi et tibi, qui adhuc a sapiente longe absumus ... Conscii nobis imbecillitatis nostrae.

[2]) Diog. Laert. VII, 128.

[3]) id. III, 103. Vgl. Sen. de vita beata 16, 3: Sed ei, qui ad virtutem tendit (= προκόπτων), etiamsi multum processit, opus est aliqua fortunae indulgentia, adhuc inter humana luctanti, dum nodum illum exsolvit et omne vinculum mortale.

[4]) v. Arnim II fragm. 937. [5]) ibid. II fragm. 991.

[6]) ibid. II fragm. 973; Chrysipp argumentiert mit dem Satz: τὸ γὰρ ἀναίτιον ὅλως ἀνύπαρκτον εἶναι καὶ τὸ αὐτόματον. [7]) ibid. II, fragm. 951.

[8]) Pos. bei Galen. de plac. Hipp. et Plat. pg. 399: Πάντες οἱ ἄφρονες, ἕως ἂν ἔχωσι τὴν κακίαν, καὶ εἰς μεγάλα πάθη καὶ εἰς μικρὰ ἐμπίπτουσιν· τὸ δ' ὑπολαμβάνειν κατ' ἀξίαν

daß sie unter gleichen Umständen notwendig erwachen müssen; sie sind unberechenbar und von sehr viel komplizierteren Verhältnissen abhängig. Gerade die von Chrysipp vorausgesetzte Passivität der Seele bei der Entstehung der Affekte steht in Frage. Die Behauptung stimmt gar nicht, daß große Ursachen auch starke Affekte hervorrufen müssen, kleine Ursachen hingegen schwache Affekte erzeugen; es hängt alles von der Disposition der Seele ab. Diese Korrektur des rational konstruierten fatalistischen Determinismus des Chrysipp ist begründet in der schon erwähnten Rückkehr zur platonischen Psychologie, welche in den Seelenvorgängen nicht nur den Ablauf eines Kausalprozesses, sondern den Kampf verschiedener Seelenkräfte sieht. Posidonius will bei der Erklärung des psychischen Geschehens die seelische Disposition als wirksamen Faktor einführen, er will also an einer selbständigen Aktivität der Seele festhalten. Seneca erwähnt ausdrücklich, daß der Reichtum nach Posidonius nicht selbst eine aktive Potenz, eine causa efficiens, sondern bloß eine causa praecedens, ein mitwirkender Umstand sei und darum nicht selbst das Böse bewirke, sondern den, der es tue, dazu reize[1]). Die causa efficiens liegt demnach in der Seele selbst, diese besitzt eine eigene Aktivität. Posidonius betont auch, daß die Bosheit etwas sei, das nicht von außen über den Menschen kommt, sondern in der Seele seine eigene Wurzel habe, ein σπέρμα τῆς κακίας, sodaß es nicht genügt, den äußern Versuchungen zu entfliehen, sondern daß alles, was dem Wachstum dieses bösen Samens hinderlich ist, erstrebt werden muß[2]); er verlangt eine Selbstzucht, und bei alledem ist es ihm um die Rettung der persönlichen Verantwortlichkeit zu tun.

Posidonius geht nun allen wirksamen Faktoren nach. Freilich ist die Seele präexistent und und entsteht nicht erst, wie die ältere Stoa annahm, bei der Geburt. Sie ist das Bestimmende, das einheitliche Prinzip im Menschen; „nicht die Leiber halten die Seelen zusammen, sondern die Seelen die Leiber", und „die Seelen sind für die Leiber Ursache des Zusammenseins[3])". Dieser

---

εἶναι τῶν συμβεβηκότων οὕτω κεκινῆσθαι, ὥστε ἀποστρέφεσθαι τὸν λόγον μέγα δὲ πάθος ἐμφαίνειν, οὐ καλῶς ὑπολαμβάνειν ἐστίν· γίνεται δὲ καὶ διὰ σύμμετρον καὶ μικρόν. Ἐχόμενα δὲ τούτων ὁ Ποσ. καὶ τάδε γράφει· Δυοῖν δὲ τὴν αὐτὴν ἀσθένειαν ἐχόντων καὶ τὴν ὁμοίαν λαμβανόντων φαντασίαν ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ, ὁ μὲν ἐν πάθει γίνεται, ὁ δ' οὔ, καὶ ὁ μὲν ἧττον, ὁ δὲ μᾶλλον, καὶ ἐνίοτε ὁ ἀσθενέστερος, μεῖζον ὑπολαμβάνων τὸ προσπεπτωκός, οὐ κινεῖται, καὶ ὁ αὐτὸς ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ὅτὲ μὲν ἐν πάθει γίνεται, ἔστι ὅτε δὲ οὔ, καὶ ὁτὲ μὲν μᾶλλον, ὁτὲ δ' ἧττον ... Ἐν οἷς αἱ μὲν ὑπολήψεις ἴσαι πολλάκις καὶ τὰ τῆς ἀσθενείας, τὰ πάθη δὲ οὔτε ἐπὶ ἴσης οὔτε ἴσα γίνεται, d. h. in der Psychologie gilt der Satz, daß gleiche Ursachen notwendig gleiche Wirkungen erzeugen, keineswegs.

[1]) Sen. ep. 87, 31: Posidonius ... ait divitias esse causam malorum, non quia ipsae faciunt aliquid, sed quia facturos irritant. Alia est enim causa efficiens, quae protinus necesse est noceat, alia praecedens; hanc praecedentem causam divitiae habent.

[2]) Galen. ὅτι ταῖς τ. σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἕπονται 11, 820 zitiert beifällig die Meinung des Posidonius: Οὐ τοίνυν τὴν κακίαν ἔξωθεν ἐπεισιέναι τοῖς ἀνθρώποις, οὐδεμίαν ἔχουσαν ἰδίαν ῥίζαν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν, ὅθεν ὁρμωμένη βλαστάνει τε καὶ αὐξάνεται, ἀλλ' αὐτὸ τοὐναντίον εἶναι· καὶ γὰρ οὖν καὶ τῆς κακίας ἐν ἡμῖν αὐτοῖς σπέρμα· καὶ δεόμεθα πάντες οὐχ οὕτω τοῦ φεύγειν τοὺς πονηρούς, ὡς τοῦ διώκειν τοὺς καθαρίσοντάς τε καὶ κωλύσοντας ἡμῶν τὴν αὔξησιν τῆς κακίας.

[3]) Pos. bei Achill. Tat. pg. 133 E: Ποσ. δε ἀγνοεῖν τοὺς Ἐπικουρείους ἔφη, ὡς οὐ τὰ σώματα τὰς ψυχὰς συνέχει, ἀλλ' αἱ ψυχαὶ τὰ σώματα. Vgl. Sext. Emp. III, 72: Οὐδὲ γὰρ πρότερον (τὸ σῶμα) διακρατητικὸν ἦν αὐτῶν (scil. τῶν ψυχῶν), ἀλλ' αὐταὶ τῷ σώματι συμμονῆς ἦσαν αἴτιαι. Über den Gedanken der präexistenten Entscheidung der Seele bei Plato, vlg. Heinr. Barth, Die Seele in der Philosophie Platos pg. 167f.

Anschauung scheint es völlig zu widersprechen, wenn Posidonius als Physiologe dem Einfluß der „Mischung der Elemente", des Heißen und Kalten einer-, des Feuchten und Trockenen anderseits auf Temperament und Charakter nachgeht, ja aus körperlichen Merkmalen diese Mischung zu erkennen hofft — Blonde, Vollblütige haben viel Hitze in sich und sind darum Choleriker [1]) — wenn er klimatische Verhältnisse wieder als Ursache dieser Mischungen angibt und weiter das Klima von kosmischen, siderischen Verhältnissen abhängig macht [2]). Es ist ein großes Verdienst von Reinhardt, das Interesse des Posidonius für diese Zusammenhänge zwischen geographischer Länge und Breite, Einfallwinkel der Sonnenstrahlen, Klima, Vegetation, Tierleben, Temperament und Sitten der Völker dargestellt zu haben. „Die Geographie der Rassen war Teil eines systematischen Erklärungswerkes, worin die Unterschiede der Tier- und Pflanzenwelt nicht weniger sich an die Breitenunterschiede knüpften, wie diejenigen der Typen, Sitten und Begabungen der Menschen" (pg. 74). Das Interesse für die einheitliche Gesetzmäßigkeit und den geschlossenen Zusammenhang des Kosmos, für die „Sympathie des Alls" leitet Posidonius bei dieser Forschung. Aber zieht er die Konsequenz einer völligen Mechanisierung des Seelenlebens?

Bei Varro finden wir die Aussage, daß bei der Vereinigung die Seele nicht ihre eigene Natur entfalte, sondern durch die Qualität des Leibes verändert werde. Wie ist das möglich? Wie der gefesselte Löwe seine Kraft nicht verliert, sondern nur nicht brauchen kann, so nimmt die Seele nicht die Fehler des Leibes an, sondern wird nur in der Entfaltung ihrer Kraft gehindert [3]). Diese Betonung der Unveränderlichkeit der Natur der Seele haben wir am ehesten so aufzufassen, daß das Seelenleben die Resultante aus dem Zusammenspiel der Kräfte ist, daß aber dem λογιστικὸν seine selbständige Aktivität nicht abgesprochen wird. Kausal betrachtet muß man sagen, daß die Seele durch die Qualität des Leibes (Mischung der Elemente, Klima, Konstellation) verändert wird, daß aber teleologisch betrachtet gerade diese Mischung

[1]) Das findet sich in einem auf Posidonius zurückgehenden, in den Zusammenhang eingesprengten Stück in Sen. de ira II, 19f.; vgl. dazu Reinhardt, Pos. pg. 320ff. Dasselbe Varro, fragm. 32 bei Schmekel a. a. O. pg. 127: Non esse in animis similitudinem, sed in corporibus, quae prout fuerint vel vivacia vel torpentia, ita et animos faciunt. Sen. de prov. 5, 9: Non potest artifex mutare materiam: hoc passa est. Quaedam separari a quibusdam non possunt, cohaerent, individua sunt. Languida ingenia et in somnum itura aut in vigiliam somno simillimam, inertibus nectuntur elementis.

[2]) Pos. bei Galen. de plac. Hipp. et Plat. V pg. 464: Καὶ κατὰ τὰς χώρας δὲ οὐ σμικρῷ τινι διενηνοχέναι τοῖς ἤθεσι τοὺς ἀνθρώπους, εἰς δειλίαν καὶ τόλμαν ἤτοι φιλήδονόν τε καὶ φιλοπόνον, ὡς τῶν παθητικῶν κινήσεων τῆς ψυχῆς ἑπομένων ἀεὶ τῇ διαθέσει τοῦ σώματος, ἣν ἐκ τῆς κατὰ τὸ περιέχον κράσεως οὐ κατ' ὀλίγον ἀλλοιοῦσθαι. Vgl. Cic. de nat. deor. II, 16, 42: Etenim licet videre acutiora ingenia et ad intelligendum aptiora eorum, qui terras incolant eas, in quibus aër sit purus ac tenuis, quam illorum, qui utantur crasso caelo atque concreto. Auch bei Philo de provid. findet sich die Bemerkung, daß das Klima von Hellas der Entwicklung der Intelligenz besonders förderlich sei (bei Wendland pg. 81). Vgl. über das Interesse des Pos. für diese Zusammenhänge auch K. Trüdinger, Studien zur Geschichte der griech.-röm. Ethnographie, Basel 1918 (Dissert.).

[3]) Varro fragm. 32 bei Schmekel a. a. O. pg. 127: Cum ad corpus venerit (scil. animus), non natura sua utitur, sed ex eius qualitate mutatur ... ut si leonem includas in caveam, impeditus vim suam non perdit, sed exercere non potest, ita animus non transit in vitia corporis, sed ex eius coniunctione impeditus nec exercet vim suam.

als Absicht der Pronoia zu betrachten ist. Die gerade so beschaffene Seele mußte mit dem gerade so gemischten Leibe zusammenwohnen; so hindert dieser ganze physiologische, geographische und siderische Zusammenhang nicht, daß „die Seelen die Leiber zusammenhalten und Ursache des Zusammmenseins sind“ [1]).

Jedenfalls hat diese Anschauung Posidonius nicht gehindert, eine Einwirkung auf die Menschen zu versuchen, pädagogische Ratschläge zu erteilen. „Die Natur zu ändern ist freilich schwer, und es steht nicht in unserer Macht, die einmal bei der Geburt gemischten Elemente in ein anderes Verhältnis zu bringen“, sagt der posidonianische Einschub in Senecas de ira [2]). Aber gerade die Einsicht in diese Zusammenhänge weist den Weg zu den richtigen pädagogischen Maßnahmen, welche mit der Hygiene der Seele eine solche des Leibes verbinden, welche z. B. den Weingenuß der Jugendlichen, die Beschwerung mit übermäßiger Speise verbieten, die Übung durch Arbeit unter Vermeidung von Übermüdung, auch fröhliches Spiel empfehlen. Posidonius verwirft eine auf „das Kind im Allgemeinen“ zugeschnittene Pädagogik; die Behandlung soll sich nach dem Temperament richten; die Einseitigkeit der Naturanlage soll gerade durch Pflege der entgegengesetzten Anlagen ausgeglichen werden [3]). Weil Leib und Geist so verknüpft sind, muß auch die körperliche und seelische Therapie und Angewöhnung, auf die Posidonius großes Gewicht legt, Hand in Hand gehen. So bewahrt die Verbindung kausaler und teleologischer Betrachtung Posidonius vor einem lähmenden mechanistischen Determinismus; die persönliche Verantwortung hat er nicht aufgehoben.

Wie weit Varros stark mythologisch gefärbte Anschauung, daß die Seele bei ihrem Abstieg aus den verschiedenen Planetensphären die Elemente annimmt, aus denen dann der Leib gemischt wird, schon auf Posidonius zurückgeht, läßt sich nicht entscheiden [4]). Wichtiger ist, daß Posidonius die Determination mit dem Gedanken einer präexistenten Schuld, die als Determinante wirkt, verbunden zu haben scheint. So Varro, sagt daß die Seelen nach ihrem Verdienst einen so oder so beschaffenen Leib erlangen und von ihm eine Beeinträchtigung erfahren, von der sie nach dem Tod wieder gereinigt werden müssen [5]). Und Cicero spricht im Hortensius von dem Wahrheitsgehalt in der Lehre der alten Seher und Mysterienpriester, die als divinae mentis interpretes die Mühsal des Lebens als Strafe für frühere Sünden erklärt haben [6]). Wir werden auf diesen Gedanken in anderm Zusammenhang nochmals zurückkommen müssen. Das Angeführte mag zeigen, daß Posidonius nicht bloß eine Formel aufgestellt hat, um dieses Problem zu lösen, sondern

[1]) Siehe oben pg. 99 Anm. 3. [2]) Sen. de ira II, 20.

[3]) ibid.: Quia aliis contra iram, aliis contra tristitiam remediis utendum est, nec dissimillimis tantum ista, sed contrariis curanda sunt, semper ei occurremus quod increverit.

[4]) Fragm. 44 bei Schmekel.

[5]) Fragm. 43: ... cum sortitae fuerint (scil. animae) secundum suum meritum corpus atque eo pollutae contagionem labemque pertulerint, quo etiam dissolutae non carent ... aliae ventis, aliae igne, aliae aqua purgantur.

[6]) Cic. fragm. ed. Müller, Hortens. fragm. 95: Ex quibus humanae vitae erroribus et aerumnis fit, ut interdum veteres illi sive vates sive in sacris initiisque tradendis divinae mentis interpretes, qui nos ob aliqua scelera suscepta in vita susperiore poenarum luendarum causa natos esse dixerunt, aliquid vidisse videantur; vgl. auch ibid. consol. fragm. 8.

seine Komplexität erkannt und für die Fülle der mitwirkenden Faktoren ein offenes Auge gehabt hat. Er wahrt hier das Abhängigkeitsgefühl, durch das der Einzelne seine Eigenart als gottgegeben hinnimmt, wie das Verantwortlichkeitsgefühl, das ihn zur Arbeit an sich selbst aufruft.

Ein Versuch, sich die Vorgänge bei der Reinkarnation vorzustellen und die ganze Charakteranlage wie auch die sonstige Beschaffenheit der Menschen, von Vorgängen in der Präexistenz bestimmt sein zu lassen, findet sich in sehr phantasievoller Ausprägung in Gestalt einer Apokalypse in Plutarchs Schrift de facie in orbe lunae. Aber was er da ausführt, das sind Spielereien, von denen wir nicht einmal wissen, wie weit er sie selbst wirklich ernst nimmt, geschweige denn, wie weit diese Bilder des Jenseits auf Posidonius zurückgehen; daß ihn diese Dinge beschäftigt haben, bestätigen uns die Fragmente aus Varro; aber wie weit das Detail ihm angehört, können wir nicht sagen.

Es gehört mit zu dem allem Schematisieren abholden und für den Reichtum des wirklichen Lebens aufgeschlossenen Sinn des Posidonius, wenn, wie schon erwähnt, in seiner Schule die alte, grobe Scheidung der Menschen in Weise und Toren verlassen und zwischen beide die Klasse der προκόπτοντες (proficientes) eingeschoben, ja zuletzt auch diese wieder in Unterstufen geteilt wird[1]. So meint Seneca[2], zwar streng genommen, d. h. nach der genuinen stoischen Anschauung, gehöre, wer nicht den Weisen zuzuteilen sei, zu der Klasse der Toren; aber es seien doch Gradunterschiede zu machen:

1. solche, welche die Weisheit noch nicht besitzen, aber ihr nahe sind. Sie kennen das Gute, aber sie haben es noch nicht ganz in der Gewalt. Sie haben die Krankheit der Seele schon abgelegt und die Gefahr des Rückfalls ist für sie überwunden; aber die Affekte sind noch da; sie stehen auf schlüpfrigem Boden und wissen noch nicht, daß sie wissen;

2. solche, welche die größten Übel der Seele und die Affekte abgelegt haben, aber noch nicht so, daß ihre Seelenruhe sicherer Besitz ist;

3. solche, die aus vielen Übeln, und zwar den größten, aber noch nicht aus allen heraus sind.

Eine andere Unterscheidung gibt er im 52. Briefe, hier in der Ordnung von oben nach unten:

1. die den Trieb zum Guten in sich tragen und sich freiwillig dafür anbieten;

2. die noch fremde Hilfe brauchen; sie kommen erst, wenn Andere vorangehen; aber dann folgen sie bereitwillig;

3. die man zum Guten treiben und zwingen kann.

Diese Scheidung ist aber nun nicht so zu verstehen, daß es unabänderliches Verhängnis sei, welcher Klasse man angehöre. Seneca will froh sein, überhaupt zur dritten sich rechnen zu dürfen; aber er hält einen Aufstieg für möglich, wenn eine glückliche Naturanlage und intensive Arbeit an sich selbst zusammenwirken[3]. Der vollkommene Weise mag möglicherweise den rechten

---

[1]) Plutarch, (Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus 1, pg. 75 C) polemisiert gegen die Ansicht, ἄχρι τοῦ λαβεῖν ἄκρατον τὸ ἀγαθὸν καὶ τέλειον, ἀκράτῳ τῷ κακῷ χρῆται (scil. ἡ ψυχή), d. h. daß es keine Übergänge, sondern nur ein Entweder — oder gebe.

[2]) Sen. ep. 75, 8ff.

[3]) ibid. 75, 15: Magna felicitate naturae magnaque et assidua intentione studii secundus occupatur gradus. Vgl. 94, 50.

Weg von selbst finden und die Stetigkeit im Guten erreichen. Wir schwächern Geister aber haben Führer nötig, die uns sittliche Anweisungen geben, uns von den populären Vor- und den falschen Werturteilen befreien. Die ohne eine solche Belehrung zur Tugend emporsteigen, sind von den Göttern besonders glücklich ausgestattet; es ist ein Teil ihrer Natur, gut zu sein. Den andern, schlaffen und stumpfen, von bösen Geistern beherrschten Naturen muß erst der Rost weggekratzt werden [1]. Beiden kann die Philosophie, welche die falsche Bewunderung und die falsche Furcht austreibt, eine Hilfe sein, indem sie jene schnell zur Höhe emporführt, diese aus den Vorurteilen herausreißt.

Auch Philo unterscheidet diejenigen, für welche das Gute Naturanlage und göttliches Geschenk ist, von denjenigen, bei denen es erst Aufgabe und Bestimmung ist und die noch der Führung bedürfen [2]. Andere Male trennt er diese Kategorie wieder in μανθάνοντες und ἀσκητικοί und stellt sie der andern als den αὐτομαθεῖς gegenüber. Oder er charakterisiert diese als die ganz Gereinigten, die dem Herrscher des Alls selbst als Wohnung dienen, im Unterschied von denen, bei welchen erst Engel und göttliche λόγοι Wohnung nehmen. Wenn Philo aber nun ausruft: „Eile, o Seele, Gottes Haus, sein heiliger Tempel, sein schönster Aufenthalt zu werden! Denn vielleicht, vielleicht wirst auch du den Hausherrn des ganzen Alls zu deinem eigenen Hausherrn haben, der sich nun um sein eigenes Haus auch annimmt" [3], so geht daraus hervor, daß er einen Aufstieg von der untern zur obern Stufe ebenfalls für möglich hält [4]. Diese stoische psychologisch-ethische Klassifikation ist also durchaus nicht mit der gnostischen zu verwechseln, die auf einem starren Fatalismus beruht und bei der solche Übergänge schlechthin ausgeschlossen sind. Der Auserwählte soll den Göttern für sein Privileg besonders dankbar sein, denn sie haben es so gewollt [5]; aber deshalb braucht sich der προκόπτων, der desselben entbehrt, nicht für verdammt zu halten: es gibt auch für ihn eine Hoffnung; dafür ist ihm die natürliche Gottverwandtschaft seiner Seele Garantie.

Wir finden in der Stoa beides: den selbstbewußten und tugendstolzen Weisen, der seine Tugend und Seelenruhe seiner Philosophie, seiner Vernunftbegabung und Gottverwandtschaft verdankt und darum ein Schauspiel für Götter und Menschen ist [6], und dem die Tugend der Demut ziemlich ferne

---

1) ibid. 95,36.

2) Philo de somn. I, 26, 160 ff. Der erste Typus muß noch aus der Heteronomie zur Autonomie vordringen, bedarf noch ἡγεμονίας καὶ εὐεργεσίας, ihm ist Gott erst κύριος. Der zweite Typus, dem er wirklich θεὸς ist, bedarf nur noch einer χαριστικὴ δύναμις· οὐ γὰρ ὑπὸ νουθετούσης ἀρχῆς ἐβελτιώθη, φύσει περιπεποιημένος τὸ καλόν, ἀλλὰ διὰ τὰς ὀμβρηθείσας ἄνωθεν δωρεὰς ἀγαθὸς καὶ τέλειος ἐξ ἀρχῆς ἐγένετο.

3) ibid. I, 23, 148 f.

4) ibid. I, 34, 199 f. deutet Philo die Böcke, welche in der Jakobsgeschichte die Schafe bespringen, auf die ὀρθοὶ λόγοι und ruft ihnen zu: ἣν ἂν ἴδητε ψυχὴν βαθεῖαν, εὔγειον, παρθένον, μὴ παρέλθητε, καλέσαντες δ' εἰς τὴν ὁμιλίαν καὶ συνουσίαν ἑαυτῶν, τελειώσατε καὶ ἐγκύμονα ἀπεργάσασθε. Diese denkbar geschmackloseste Allegorese zeigt uns, wie die Erhebung zur Gottesgemeinschaft als Geschenk der inspirierenden λόγοι erscheint, die Inspiration selbst aber an gewisse psychische Voraussetzungen der Seelen gebunden ist; sie müssen βαθεῖαι, εὔγειοι, παρθένοι sein.

5) So Plut. de gen. Socr. 24, pg. 593 D.: Τὸ θεῖον ὀλίγοις ἐντυγχάνει δι' αὐτοῦ καὶ σπανίως . . . θεοὶ μὲν γὰρ οὖν ὀλίγων ἀνθρώπων κοσμοῦσι βίον, οὓς ἂν ἄκρως μακαρίους τε καὶ θείους ὡς ἀληθῶς ἀπεργάσασθαι βουληθῶσιν.

6) Sen. de prov. 2, 9: Ecce spectaculum dignum, ad quod respiciat intentus operi suo deus! Ecce par deo dignum, vir fortis cum fortuna male compositus, utique si et provocabit! Ein solches Schauspiel ist vor allem Cato Uticensis.

liegt; daneben finden wir aber doch auch manchmal das Bewußtsein: etwas so Großes wie der Weise kann nicht ohne göttlichen Beistand gedacht werden; das, was den Weisen auszeichnet, ist Gnade[1]). In der Hauptsache aber ist der Stoiker unbesorgt: seine göttliche Natur wird ihn ans Ziel tragen; der Tod wird ihn von selbst von allen Hemmungen befreien. Die quälende Sorge aber um die vom Schicksal nicht zur Weisheit Erkorenen geht ihm ab, weil ihm die Liebe fehlt. Und es fehlt vor allem der ernste Ewigkeitshintergrund, vor dem erst die Prädestinationsfrage zum drückenden Problem wird. Wenn Posidonius nach den Ursachen der Eigenart der Menschen fragt, so ist er mehr psychologisch-wissenschaftlich als soteriologisch-praktisch interessiert. Die Spannung, aus welcher der Stoiker befreit werden möchte, ist in erster Linie die zwischen Geist und Materie, zwischen dem λογικόν und dem ἄλογον. Den pantheistisch-monistischen Ursprung kann auch die spätere Stoa nicht ganz verleugnen. Wenn auch durch das Zurückgehen auf Plato, wie durch den orientalischen Einschlag in sein Denken Posidonius der stoischen Philosophie eine Wendung vom Theoretischen und bloß Moralischen ins entschieden Religiöse gibt, vom Pantheismus zum Theismus, vom Monismus zum Dualismus, wenn es ihm in seiner Apologetik vor allem um die Rettung sittlicher Ideale zu tun ist, so ist es doch spürbar, daß diese Elemente nicht genuin, mit dem übrigen nicht ganz organisch verbunden sind. Der Gegensatz von Geist und Materie überwuchert immer wieder den von Gut und Böse; das Göttliche bleibt das Rationale. Auf diesem Boden konnte die Prädestinationsfrage nie diese leidenschaftliche Beunruhigung werden, wie sie es auf dem Boden des biblischen Gegensatzes von Heil und Unheil gewesen ist.

4. Die Zukunftshoffnung.

Da die Welt eine Einheit ist, erstreckt sich die Heimarmene nicht bloß auf den Erdenweg des Menschen, sondern auch auf seine künftige Laufbahn: es ist bestimmt, daß sie uns emporführt zu den lichten Gefilden, wo die seligen Gestirne ihre Bahn beschreiben und die Sphärenharmonie zum Preise des ewigen Logos ertönt. In völliger Seelenruhe geht der stoische Fromme dem Tode entgegen — so steht es wenigstens auf dem Programm. Weiß er doch, daß ihm der Tod nur das nimmt, was Fessel seines Geistes ist, daß im Grunde dieses Leben Tod und der Tod Leben heißen sollte. Wohl hat in den stoischen Konsolationen stets der Gedanke seine Stelle, daß auch in dem Falle völligen Aufhörens unserer Existenz der Tod Empfindungslosigkeit und darum Leidlosigkeit wäre[2]). Aber die eigentliche Schullehre der Posidonianer ist die Unsterblichkeit der Seele, und wo auf sie die Rede kommt, da bricht das Pathos durch. So

---

[1]) Sen. ep. 41, 4f. beim Anblick des wahren Weisen: non subibit te veneratio eius? non dices: ista res maior est altiorque quam ut credi similis huic, in quo est, corpusculo possit? Vis isto divina descendit. Animum excellentem ... caelestis potentia agitat. Non potest res tanta sine adminiculo numinis stare.

[2]) Sen. ep. 54, 3: Mors est non esse. Ad Marc. de consol. 19, 5. Sehr unsicher ist die Ausdrucksweise Senecas ep. 63, 16: Et fortasse, si modo vera sapientium fama est, recipitque nos locus aliquis, quem putamus perisse praemissus est. Vgl. Cic. Tusc. I, 49, 118: Nos vero, si quid tale acciderit, ut a deo denuntiatum videatur, ut exeamus e vita, laeti et agentes gratias pareamus, emittique nos e custodia et levari vinclis arbitremur, ut aut in aeternam et plane in nostram domum remigremus, aut omni sensu molestiaque careamus.

ist es in Ciceros Tuskulanen und dem Traum Scipios, in Philos posidonianisch beeinflußten Traktaten, in Senecas Briefen und Consolationen, in Plutarchs Apokalypsen. Wir ahnen, wie diese Verkündigung, in der er von Panaetius abwich und zu Plato zurückkehrte, dem Posidonius ein Herzensanliegen gewesen ist. Für das populäre Bewußtsein muß dieser Glaube das Hauptunterscheidungsmerkmal der Stoiker gegenüber den Epikureern und Skeptikern gewesen sein. Dort oben in der Sphäre des reinen Lichtäthers liegt die wahre Heimat ihrer Seele[1]); die Seligkeit, die sie jetzt schon bei den Spaziergängen ihres Geistes in die Welt über dem Monde genießen, wird sie dann in vollem Maße umfangen. Klassische Dokumente dieser Hoffnung sind der Traum Scipios und das sechste Buch der Aeneis, als deren gemeinsame Quelle Norden[2]) eine Art Apokalypse des Posidonius vermutet hat. Bei der uns schon bekannten Vorliebe des Posidonius für intuitive Erkenntnisse dürfen wir diese Form eschatologischer Belehrung nicht bloß für traditionelle Stilform halten. Die transzendentale Begründung seiner Hoffnung und seines Glaubens an das Recht der sittlichen Norm[3]) bedeutet ihm einen höhern Grad der Gewißheit. Er konnte sich ja dafür auch auf das hohe Vorbild Platos[4]) berufen. Bei Plutarch allerdings ist diese apokalyptische Form schon ganz Stil[5]); aber das wäre sie nicht geworden, wenn sie nicht zuerst die natürliche Ausdrucksform für die Art des Jenseitsglaubens des Posidonius gewesen wäre[6]).

Was die Seele dort erwarten darf, das ist in erster Linie die adäquate Erkenntnis der Gestirnwelt[7]). Wenn der verstorbene Ahn dem Enkel Scipio Planetenbahnen, Milchstraße usw. zeigt, ihm von der Sphärenharmonie erzählt, so ist die Voraussetzung, daß die Abgeschiedenen in der Betrachtung alles dessen ihre Seligkeit finden. Es ist durchaus eine räumliche Vorstellung, wenn vom Aufstieg in die himmlischen Regionen die Rede ist. Weil die Seele aus den Elementen Luft und Feuer besteht, inflammata anima (πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες) ist[8]), muß sie die höhere Welt erstreben. Es ist eine Naturnotwendigkeit, daß sie den dichten Dunstkreis, der diese Erde umgibt, durchbricht und an ihren natürlichen Sitz in der ihr verwandten Welt gelangt, der Welt

---

1) Sext. Emp. III, 71 ff.: Καὶ γὰρ οὐδὲ τὰς ψυχὰς ἔνεστι ὑπονοῆσαι κάτω φερομένας· λεπτομερεῖς γὰρ οὖσαι καὶ οὐχ ἧττον πυρώδεις ἢ πνευματώδεις, εἰς τοὺς ἄνω μᾶλλον τόπους κουφοφοροῦσιν· ἔκσκηνοι γοῦν ἡλίου γενόμεναι τὸν ὑπὸ σελήνην οἰκοῦσι τόπον. Plut. de facie in orbe lunae 28, pg. 943 C.: Εἶθ' οἷον ἐξ ἀποδημίας ἀνακομιζόμεναι φυγαδικῆς εἰς πατρίδα, γεύονται χαρᾶς, οἵαν οἱ τελούμενοι μάλιστα θορύβῳ καὶ πτοήσει συγκεκραμμένην μετ' ἐλπίδος ἡδείας ἔχουσιν.

2) Erklärung des 6. Buchs der Aeneis.

3) Das Somn. Scip. ist ja der Abschluß der Schrift de re publ., in der Cicero das Recht der sittlichen Norm verteidigt; es ist die autoritative Zurückweisung der skeptischen Zweifel an Recht und Moral.

4) Der Mythus von Er in der Republik X, 615. Vgl. den Aufsatz von K. Hönn, Studien zur Geschichte der Himmelfahrt im Altertum, Progr. d. Karl.-Friedr. Gymn. Mannheim 1910.

5) Solche Apokalypsen sind: de sera numinis vindicta 22 ff. die Vision des vom Scheintod erwachten Übeltäters Thespesios, de genio Socr. 22 und de facie in orbe lunae 26 ff.

6) Zur Eschatologie der Stoa vgl. Badstübner, Beiträge.

7) Sen. nat. quaest. I, praef. 12: Secure spectat occasus siderum atque ortus et tam diversas concordantium vias . . . tunc contemnit domicilii prioris angustias.

8) Pos. bei Stob. ecl. I, 1, 29.

der Gestirne[1]). Dann wird die ihr einwohnende insatiabilis cupiditas veri videndi gestillt, und je besser wir jene seligen Gefilde erkennen, umso größer wird unsere Seligkeit sein. Ja wir werden selbst Götter oder doch mit den Göttern vereint sein[2]).

Seneca hat schon 1800 Jahre vor Fechner die genaue Parallele zwischen Geburt und Tod in seinem 102. Briefe durchgeführt; diese Diatribe ist für die stoische Hoffnung so charakteristisch, daß ich sie ausführlich wiedergebe: „Wenn der Tag kommt, der diese Mischung von Göttlichem und Menschlichem wieder scheidet, und wir den Leib, den wir hier gefunden haben, zurücklassen, dann geben wir uns selbst den Göttern zurück ... Die Zeit dieses sterblichen Daseins ist das Vorspiel eines bessern und längern Lebens. Wie uns der Mutterleib zehn Monate umschließt, nicht für sich, sondern für den Platz, den wir einmal im Leben einnehmen sollen, so reifen wir in dem Zeitraum zwischen Geburt und Tod für eine andere Geburt heran. Ein anderer Anfang wartet auf uns, andere Daseinsbedingungen; einstweilen vermögen wir den Himmel erst aus weiter Distanz zu ertragen. Drum blicke unverzagt auf jene Entscheidungsstunde; es ist die letzte nicht für den Geist, sondern bloß für den Leib. Was dich jetzt umgibt, das betrachte nur als die Bürde dieser zeitlichen Herberge, durch die du hindurch mußt ... Du kannst nicht mehr hinausnehmen als du hereingebracht hast; im Gegenteil, einen großen Teil davon mußt du ablegen: Fleisch, Haut und Bein. Jener Tag, den du als den letzten fürchtest, ist der Geburtstag des ewigen Lebens. Lege die Last ab! Was zögerst du, als ob du nicht schon einmal aus einem Leib gegangen wärest, in dem du verschlossen warst? Du klammerst dich dran an, du sträubst dich? Auch damals mußtest du in gewaltsamer Anstrengung deiner Mutter ausgestoßen werden. Du seufzest, du schreist? Das tun die Neugeborenen auch; damals mußte man das verzeihen, denn aller Dinge unkundig warst du gekommen; noch zart und unerfahren erschrakst du vor der unbekannten Welt, der frischen Luft, die dich umwehte, der Berührung rauher Hände; nun aber ists für dich nichts Neues mehr, dich von etwas zu trennen, von dem du einen Teil gebildet hast. In Gleichmut laß die Glieder zurück, die du doch nicht mehr brauchst; lege den Leib ab, in dem du so lange gewohnt hast! Mag er zerreißen, zerbrechen, erlöschen, was grämt es dich? Auch die Hüllen des Neugeborenen gehen zu Grunde. Was liebst du all das, als ob es zu dir gehörte? ... Entzieh dich ihm und seiner Lust, soviel du vermagst; als ein Fremder richte deine Gedanken auf Höheres und Erhabeneres. Einst werden dir die Geheimnisse der Natur enthüllt; jener Dunstkreis zerteilt sich und helles

[1]) Cic. Tusc. I, 18, 42: Hoc etiam magis necesse est, ferantur (animae) ad caelum et ab iis perrumpatur et dividatur crassus hic et concretus aër, qui est terrae proximus ... Necesse est ita feratur, ut penetret et dividat omne caelum hoc in quo nubes, imbres ... quam regionem cum superaverit animus naturamque sui similem contigit et adgnovit, ... finem altius se efferendi facit ... Eaque ei demum naturalis est sedes, cum ad sui simile penetravit, in qua nulla re egens aletur et sustentabitur isdem rebus, quibus astra sustentantur et aluntur. Mit wörtlichen Anklängen, die auf eine gemeinsame Quelle, Pos., schließen lassen, führt dieselben Gedanken Sen. ep. 79, 11 aus.

[2]) Cic. Tusc. I, 31, 76: Tantum autem abest ab eo, ut malum mors sit, quod tibi dudum videbatur, ut verear ne homini nihil sit non malum aliud, certe sit nihil bonum potius aliud, siquidem vel di ipsi vel cum dis futuri sumus. De re publ. VI, 24, 26 u. 28.

Licht wird dich rings umfluten. Denke dir aus, was das für ein Glanz sein wird, wenn so viele Gestirne ihr Licht vereinigen! Kein Schatten wird die Helle trüben; rings wird der Himmel gleich heiter strahlen; Tag und Nacht wechseln ja nur in dieser untersten Luftsphäre. „Im Dunkel habe ich bisher gelebt", so wirst du dann sagen, wenn du die ganze Lichtfülle erblickst, die du bisher nur durch die schmale Ritze deiner Augen trübe schaust und doch auch aus der Ferne bewunderst; was wird das göttliche Licht erst dann bedeuten, wenn du es von nahe schauen darfst? Der Gedanke daran darf gar nichts Schmutziges, Niedriges, Gemeines in deiner Seele Raum finden lassen [1])."

Es gehört zu der jenseitigen Seligkeit, daß auch die Dinge dieser Welt unter dem Monde durchsichtig geworden sein werden. Scipios seliger Ahn zeigt sich um die irdischen Angelegenheiten lebhaft interessiert und zeigt z. B. dem Enkel aus der Himmelsperspektive die Stadt Karthago. Wenn Cicero in den Tuskulanen ausruft: „Was für ein Schauspiel wird das sein, wenn man die ganze Erde schauen kann, ihre Lage, Gestalt, Bahn, die bewohnten und die wegen Kälte oder Hitze unbewohnten Gegenden [2])!" so spricht hier der Geograph Posidonius, der sein wissenschaftliches Interesse in den Himmel hinüber nehmen möchte. Seneca malt sich aus, wie der Geist ausrufen wird: dort ist jener Punkt, den so viele Völker mit Feuer und Schwert unter sich teilen; o quam ridiculi sunt mortalium termini [3])! Vor allem setzen die Anschauungen des Posidonius über die Divination voraus, daß die abgeschiedenen Seelen am Leben auf dieser Erde Anteil nehmen und die Lebenden durch Erscheinungen, Träume, Ahnungen warnen und ihnen Verborgenes mitteilen.

Diese ganze Hoffnung gründet sich auf die natürliche Gottverwandtschaft der menschlichen Seele [4]). Neben dieser rein rationalen finden wir einmal eine eigentlich religiöse Begründung in der Schrift Plutarchs de sera numinis vindicta, welche zu der Gruppe der posidonianisch beeinflußten Traktate gehört [5]). Gott würde doch nicht so viel Mühe an uns verschwenden, meint Plutarch, wenn wir nur dem Blatt im Winde glichen, das da welkt und bald dahinschwindet, und nichts mit Gott Verwandtes, Festes und Bleibendes in uns hätten. Apollo würde es sicher auch nicht für der Mühe wert halten, Sühnopfer und Weihgeschenke zu verlangen, wenn es sich nur um ψυχὰς ἐφημέρους handelte, die, ohne im Leben feste Wurzel zu fassen, in diesem wollüstigen Fleisch kurz aufblühen, um alsbald aus irgend einem zufälligen Grunde wieder

[1]) Sen. ep. 102, 22—29. Vgl. Ad Marc. de consol. 24, 5: Nititur illo, unde demissus est, ibi illum aeterna requies manet ex confusis crassisque pura et liquida visentem. 25, 1: Excepit illum (den verstorbenen Sohn der Adressatin) coetus sacer, Scipiones Catonesque ... Parens tuus nepotem suum — quamquam illic omnibus omne cognatum est — adplicat sibi nova luce gaudentem et vicinorum siderum meatus docet, nec ex coniectura, sed omnium ex vero peritus in arcana naturae libens ducit. ep. 79, 12.

[2]) Cic. Tusc. I, 20, 45.

[3]) Sen. nat quaest. I, praef. 8. Vgl. ad Marc. de consol. 25, 2: Iuvat ex alto relicta respicere.

[4]) Cic. Cato maior 21, 78: Cum tanta celeritas animorum sit, tanta memoria praeteritorum futurorumque prudentia (lies providentia), tot artes, tantae scientiae, tot inventa, non posse eam naturam, quae res eas contineat, esse mortalem ... et cum simplex animi natura esset neque haberet in se quidquid admixtum dispar sui atque dissimile, non posse eum dividi; quod si non possit, non posse interire.

[5]) Plut. de sera num. vind. 17, pg. 560 B ff.

zu verlöschen. Das will sagen: was Gott schon für uns getan hat, das Interesse, das er für uns schon an den Tag gelegt hat, ist uns Gewähr, daß er uns nicht einfach vergehen läßt. Nur schade, daß dieser religiöse Ewigkeitsglaube bloß ein isoliertes Aufleuchten bedeutet [1]) unter allen den Stellen, die sich mit einer rationalen Begründung der Hoffnung beruhigen [2]). Es liegt im Wesen dieses Rationalismus, daß er ethisch indifferent ist und die Unsterblichkeit wie etwas Selbstverständliches behandelt, wie wenn es nicht anders sein könnte, als daß wir alle ohne weiteres „in den Himmel kommen".

Aber neben diesem reinen Rationalismus wirkt auch der Gedanke der jenseitigen Vergeltung und damit individueller Verschiedenheit des jenseitigen Schicksals. Wie weit erscheint dasselbe von vornherein bestimmt, wie weit wird es als Lohn und Strafe für die Führung des Erdenlebens zugemessen? Dieses selbst ist allerdings schon von allerlei Faktoren bestimmt, die vor seinem Anfang liegen, wie sich uns im vorigen Kapitel ergeben hat. Aber eine systematische Durchdenkung dieser Fragen finden wir nicht. Man kann nicht von einem individuellen Gericht nach dem Tode sprechen. Die Heimarmene, von der auch das jenseitige Schicksal abhängig ist, besteht vielmehr in einer allgemeinen Weltordnung, nach der sich dieses Schicksal sozusagen automatisch entscheidet. Je nachdem die höheren oder niederen Seelenkräfte die Oberhand gehabt haben, vermag sich die Seele in die reinen ätherischen Höhen der Gestirnwelt zu erheben und die Gemeinschaft der Heiligen zu genießen, oder muß sie sich in niederen Sphären langwierigen Reinigungen und Reinkarnationen unterziehen [3]). So heißt es in der plutarchischen Apokalypse von de facie in orbe lunae 26ff.: εἱμαρμένον ἐστίν, daß von den Seelen die einen gestraft und wieder inkarniert werden, die andern auf der Hadeswiese die ihnen geordnete Frist hindurch bleiben sollen. Dieses εἱμαρμένον ist weniger im Sinn einer individuellen Bestimmung, als einer allgemeinen Ordnung zu verstehen.

Im Traum Scipios wird denen, die sich besonders um das Vaterland verdient gemacht haben, verheißen, daß sie am schnellsten ihren himmlischen Sitz einnehmen und die Seligkeit genießen; haben sie sich schon auf Erden vom Körperlichen losgelöst und mit der höhern Welt berührt, so wird sich dieser Aufstieg noch schneller vollziehen [4]). Bei Varro finden wir den Ge-

[1]) Einen leisen Anklang daran finde ich in Cic. Tusc. I, 49,118: Non enim temere nec fortuito sati et creati sumus, sed profecto fuit quaedam vis, quae generi consuleret humano, nec id gigneret aut aleret, quod cum exanclavisset omnes labores, tum incideret in mortis malum sempiternum; portum potius paratum nobis et perfugium putemus!

[2]) Cicero ibid. I, 13,29 spricht von dem frühern, auf Visionen u. dgl. beruhenden Unsterblichkeitsglauben primitiver Generationen: Sed qui nondum ea, quae multis post annis tractari coepissent, physica didicissent, tantum sibi persuaserant, quantum natura admonente cognoverant, rationes et causas rerum non tenebant.

[3]) Der Ursprung dieser Anschauung liegt bei Plato; vgl. H. Barth, Die Seele in der Philosophie Platons, pg. 170f.

[4]) Cic. de re publ. VI, 13 u. 29. Vgl. Hortensius fragm. 97 oben pg. 95, Anm. 8 u. consol. fragm. 12: Nec enim omnibus iidem illi sapientes arbitrati sunt eundem cursum in caelum patere; nam vitiis et sceleribus contaminatos deprimi in tenebras atque in caeno iacere docuerunt, castos autem, puros, integros, incorruptos, bonis etiam studiis atque artibus expolitos leni quodam et facili lapsu ad deos, id est ad naturam sibi similem pervolare. Varro fragm. 36. Sen. ad Marc. 23,1: facillimum ad superos iter est animis cito ab humana conversatione dimissis; minimum enim faecis, ponderis traxerunt.

danken ausgesprochen, daß die Weisen darum schneller emporsteigen, damit der Aufenthalt an dem ihnen bestimmten, ihren Verdiensten entsprechenden Ort umso länger daure, bis auch sie einst in den Kreislauf des Lebens zurückmüssen [1]).

Dieselbe Vorstellung von der Differenzierung der künftigen Schicksale hat Philo de somniis ausführlich dargelegt: die προσγειότατοι und φιλοσώματοι müssen wieder in Leiber zurückkehren. Aber auch unter den Emporsteigenden wird geschieden „nach den von der Natur festgesetzten Zahlen und Zeiten" Diejenigen, denen die Verbindung mit dem Leib angenehm war, müssen zurückkehren; diejenigen, welche die Eitelkeit des irdischen Lebens verachtet und den Leib wie einen Kerker betrachtet haben, fliegen beschwingt empor und gewinnen die Erkenntnis des himmlischen Äons. Die Reinsten und Besten aber, die ganz göttlicher Gesinnung sind und gar nichts Irdisches erstreben, die dem Allherrscher wie einem großen König untertan sind, werden Dämonen — biblisch gesprochen Engel —, treten völlig mit dem Herrn des Alls in Gemeinschaft, und er wohnt in ihnen (ἐμπεριπατεῖ). Zu den noch nicht ganz Geläuterten gesellen sich Engel, bezw. λόγοι θεῖοι und befestigen sie in den Grundsätzen der καλοκαγαθία [2]).

Am ausführlichsten sind die Schicksale der verschiedenen Klassen von Seelen in den apokalyptischen Schriften des Plutarch beschrieben. In diesen phantastischen Schilderungen all der Reinigungen und Reinkarnationen — sie wiederzugeben würde uns zu weit führen — ist viel volkstümliche Mythologie enthalten, die wohl Posidonius selbst zu den eines gebildeten Mannes unwürdigen superstitiösen Ammenmärchen gerechnet hätte. Aber der Seelenwanderungsglaube selbst geht sicher auf Posidonius zurück. Heinze, Xenokrates, der diese ganze Eschatologie ausführlich behandelt, hat es glaubhaft gemacht, daß Posidonius dieses irdische Leben für den Tartarus erklärt; in den Tartarus verbannt werden heißt deshalb dasselbe, wie sich der Reinkarnation unterziehen müssen [3]). Diese Kombination des Vergeltungsglaubens mit der rationalistischen Unsterblichkeitslehre der alten Stoa, die nun als Schultradition ebenfalls weiterwirkt, entspricht ganz der Wendung, die Posidonius auch an andern Stellen der stoischen Weltanschauung gegeben hat, der Wendung zur Religion.

---

[1]) Varro fragm. 37: Quae (animae) male vixerunt, statim redeunt, quae melius, tardius; quae optime, diutissimo tempore sunt cum numinibus, paucae tamen sunt; quae et ipsae, exigente ratione, licet tarde, coguntur reverti.

[2]) Philo de somn. I, 22, 135 ff. Etwas anders drückt es Philo weiter unten (ibid. 151) aus: die Weisen gelangen an den ὀλύμπιος καὶ οὐράνιος χῶρος, ἄνω φοιτᾶν ἀεὶ μεμαθηκότες, die Schlechten aber in den Hades, ἐξ ἀρχῆς ἄχρι τέλους ἀποθνήσκειν ἐπιτετηδευκότες. Dazwischen stehen die ἀσκηταί, die von der κρείττων und der χείρων μοῖρα hin- und hergezogen werden und wie auf einer Leiter auf und niedersteigen, bis sie von Gott als dem βραβευτής die Entscheidung zu Gunsten der κρείττων μοῖρα empfangen.

[3]) Vgl. auch den de sera num. vind. 9 pg. 554 A ausgesprochenen Gedanken: ἡ πονηρία συγγεννῶσα τὸ λυποῦν ἑαυτῇ καὶ κολάζον, οὐχ ὕστερον, ἀλλ' ἐν αὐτῇ τῇ ὕβρει τὴν δίκην τοῦ ἀδικεῖν δίδωσιν und de def. orac. 10, pg. 415 B, wo Plutarch gegenüber Hesiods Unterscheidung von 4 Klassen geistiger Wesen (Götter, Dämonen, Heroen, Menschen) den Aufstieg der einzelnen Seelen durch diese verschiedenen Stufen des geistigen Daseins verficht; wie es einen Aufstieg der Elemente gibt, so gibt es auch eine μεταβολή von Menschen in Heroen, von diesen in Dämonen; von diesen können ganz wenige, durch Tugend gereinigt, göttlichen Wesens teilhaftig werden. Es ist aber auch ein Wiederhinabsinken möglich, sodaß die Seelen einen Leib anziehen und in dieses trübe Dasein eingehen müssen.

Noch auf eine besondere Vorstellung, die uns in Plutarchs de genio Socratis begegnet, muß hingewiesen werden. Diejenigen, die nicht mehr in einen Körper zurückkehren müssen (z. B. die jung Verstorbenen, die den Eros der Dinge hinieden noch nicht in sich trugen[1]), werden Dämonen und nehmen sich der Menschen an. Aber wie die am Ufer Stehenden den Schiffbrüchigen, solange sie auf hoher See treiben, nur schweigend zusehen können und erst denen, die nahe ans Ufer gelangt sind, zurufen und die Hand reichen, so lassen auch die Dämonen diejenigen, welche in den Dingen untertauchen[2]), sich selbst abmühen und durch eigene Tugend den Hafen erreichen; die Seelen aber, die schon in vielen Existenzen große Kämpfe gut und freudig überstanden und unter vielen Gefahren mit saurem Schweiß ihren Lauf vollendet haben und nun nach oben schweben, denen läßt Gott ihren eigenen Dämon zu Hilfe kommen, und der folgt nun auch gern diesem Rufe. Dadurch wird die Seele gerettet; ist sie aber nicht bereit, so wird sie zurückgestoßen[3]). Trotzdem hier von göttlichem Beistand die Rede ist, halte man diese Spekulationen neben die Gnadenbotschaft des Evangeliums, um den ganzen Abstand zu empfinden.

Dieselbe Eschatologie liegt auch im 6. Buch der Aeneis vor[4]):

Quin et supremo cum lumine vita reliquit,
Non tamen omne malum miseris, nec funditus omnes
Corporeae excedunt pestes, penitusque necesse est
Multa diu concreta modis inolescere miris;
Ergo exercentur poenis, veterumque malorum
Supplicia expendent . . .
Mittimur Elysium, et pauci laeta arva tenemus,
Donec longa dies, perfecto temporis orbe,
Concretam exemit labem, purumque relinquit
Aethereum sensum atque aurai simplicis ignem.

Die Abhängigkeit dieser Eschatologie von Posidonius hat Norden in seinem Kommentar nachgewiesen. Die Details können wir übergehen; wichtig ist uns die Grundvorstellung einer bestimmten Vergeltungsordnung und der Glaube an die Reinkarnation[5]).

In der Aeneis tritt auch hervor, daß das jenseitige Schicksal der Seelen durch die ewige Wiederkehr begrenzt ist. Zwar wird dem Leben in jenen Sphären gelegentlich das Prädikat der aeterna requies[6]) beigelegt und wird es in den stärksten qualitativen Gegensatz zum θνητόν, mortale gestellt; aber perfecto temporis orbe beginnt der Kreislauf von neuem[7]). Dieser Gedanke ist aber dem Stoiker nicht erschreckend. Am Schluß seiner Trostschrift an Marcia[8]), nachdem er der Adressatin die Seligkeit ihres verstorbenen

---

[1]) Plut. cons. ad ux. 10, pg. 611 F: Die Seelen der früh Verstorbenen kehren zu ihrem Ursprung zurück, πρὶν ἔρωτα πολὺν ἐγγενέσθαι τῶν αὐτόθι πραγμάτων καὶ μαλαχθῆναι πρὸς τὸ σῶμα καὶ συντακῆναι καθάπερ ὑπὸ φαρμάκων.

[2]) βαπτιζόμενοι ὑπὸ τῶν πραγμάτων. [3]) Plut. de gen. Socr. 24, pg. 593 D ff.

[4]) Vergil Aen. VI, 735 ff.

[5]) Vgl. ibid. VI, 713 ff.:

. . . Animae, quibus altera fato
Corpora debentur, Lethaei ad fluminis undam
Securos latices et longa oblivia potant.

[6]) Sen. ad Marc. de cons. 24, 5. [7]) Vgl. oben pg. 82 f.

[8]) Sen. ad Marc. de cons. 26, 7.

Sohnes in leuchtenden Farben geschildert hat, führt Seneca aus, wie Gott zuletzt die allgemeine Wiederkehr herbeiführen werde. Darin erblickt er aber keine Beeinträchtigung der Seligkeit, sondern ruft aus: „Selig ist dein Sohn, o Marcia, daß er das nun weiß!" Er empfindet nicht, daß ein starrerer Fatalismus als diese Lehre sich kaum denken läßt, und es überwiegt durchaus die enthusiastische Schilderung der Seligkeit des vom Leib befreiten Daseins der gottentstammten Seele.

Überblicken wir nochmals die stoische Hoffnung, so können wir urteilen: obschon der Stoiker theoretisch selbstverständlich sagen würde, daß ihm wie die irdischen, so auch die künftigen Geschicke von der Heimarmene zugeteilt seien, so überwiegt doch beim Blick in die Zukunft nicht die Stimmung, die sich vor der ewigen Schickung beugt und in dem Abhängigkeitsgefühl gegenüber der göttlichen Vorsehung die innere Ruhe findet, sondern das Selbstgefühl, das sich bewußt ist: zu jenen hohen Gefilden trägt mich die gottentstammte Natur meiner Seele und die göttliche Art meiner Weisheit und Tugend. Bei allem Reden von der Güte der Vorsehung ist die religiöse Haltung des stoischen Frommen doch nicht Demut und Bewußtsein der empfangenen Begnadigung, sondern jenes καυχᾶσθαι, das Paulus ein für allemal als unstatthaft hat ausrotten wollen. Es fehlt der gewichtige Ernst, der sich einem Höhern und Heiligen verantwortlich weiß und mit der Empfindung der Distanz und dem Bewußtsein der Schuld vor den Thron des Richters tritt, um das Urteil des unendlich Überlegenen zu empfangen. Der rationalistische Grundcharakter der stoischen Denkweise verleugnet sich nicht, und der Rationalismus erfaßt an der Gottheit immer in höherm Maß ihre überragende Macht als ihre sittliche Majestät.

III. Teil.

Vergleichung.

Wir haben den Gedankenkomplex des Paulus, der mit dem Glauben an eine göttliche Vorherbestimmung und Erwählung zusammenhängt, und die Lehren der posidonianischen Philosophie, bezw. Theologie über Schicksal und Vorsehung, über Weltstellung und Bestimmung des Menschen unvermittelt neben einander gestellt, ohne die Verbindungslinien zu ziehen, Ähnlichkeiten nachzuweisen und nach Abhängigkeiten zu fragen. Nur daß die Möglichkeit solcher Beziehungen besteht, haben wir einleitend nachzuweisen versucht, allerdings unter Betonung der Tatsache, daß von bewußten Entlehnungen nicht die Rede sein kann. Das ist mit Absicht geschehen; denn wenn man von einzelnen Berührungspunkten ausgeht, so bleibt der oberflächliche Blick allzuleicht bei Ähnlichkeiten des Gedankens und des Ausdrucks haften, die dann flugs als Abhängigkeiten erklärt werden. Aber in der Religionsgeschichte gilt in hohem Grade der Satz: si duo dicunt idem, non est idem. Einzelheiten erhalten Sinn und Beleuchtung erst aus dem Zusammenhang mit der Gesamtanschauung und -Stimmung. Aus einem anderswoher übernommenen Gedanken und einer entlehnten Formulierung wird von dem, der sie sich aneignet, oft etwas durchaus Anderes gemacht, indem sie einer total anders gearteten Grundanschauung assimiliert werden. Es gibt fast nie eine Entlehnung ohne Umbiegung; diese

fordert aber unser Interesse gerade so sehr wie jene. Mit dieser dringend gebotenen Vorsicht möchten wir an die Aufgabe der Vergleichung herantreten.

1. Das Abhängigkeitsgefühl.

Paulus, wie der Stoiker aus Posidonius' Schule, weiß zu reden von einem schlechthin überlegenen Willen, von dem er abhängig ist, an dem alles eigene Wünschen, Wollen und Tun nicht zu rütteln vermag, und der schon feststand, ehe das eigene Leben begann. Beide wissen diesen Willen ganz persönlich auf sich gerichtet, und für Beide ist es der Wille, der über die ganze Welt gebietet; in dem die Welt ihren Ursprung und ihre Einheit hat. Denn praktisch ist Posidonius, wie wir schon bemerkt haben, Monotheist, trotzdem er öfters von den Göttern spricht; sein Zeus ist der universale, allumfassende Gott. Die Welt dieses Gottes ist ihm eine Einheit; ein Logos ist es, der sich in ihr auswirkt, der ihr Zwecke setzt und ihr Gesetze gibt, und die Versenkung in diese Harmonie des Alls erfüllt den Weisen mit religiösem Enthusiasmus. So ist es ganz in der Sache begründet, wenn in dem Bericht der Apostelgeschichte von der Areopagrede des Paulus die stoischen Philosophen still zuhören, solange der Apostel den Monotheismus verkündigt und die vulgäre Superstition kritisiert. Die ebenfalls zuhörenden Epikureer hätten freilich schon früher protestieren müssen. Also das Abhängigkeitsgefühl gegenüber dem längst vor uns bestehenden Gotteswillen verbindet Pauliner und Posidonianer. Ebenso auch die Überzeugung, daß dieser Wille für uns Menschen wohlwollend sei und unser Bestes im Sinne habe. Sie preisen es beide dankbar, daß der „Allherrscher“ oder „der Gott, der da ist über allem“, für seine Geschöpfe ein Herz hat, und diese Gewißheit ist Halt und Trost ihres Lebens[1]). Endlich sind Beide auch darin einig, daß es Aufgabe und Seligkeit des Menschen sei, den eigenen Willen mit diesem überlegenen göttlichen Willen in Einklang zu setzen; „in Übereinstimmung mit der Natur leben“ sagt der Stoiker, „gehorchen“ der Apostel. Hier wie dort äußern sich diese Überzeugungen, Empfindungen und Stimmungen mit einer großen Kräftigkeit des Bewußtseins, nehmen sie eine zentrale Stellung im geistigen Leben ihrer Bekenner ein. Das ist eine unverkennbare Verwandtschaft zwischen der stoischen und der christlichen Religiosität. Ist diese Verwandtschaft Abhängigkeit — eine solche könnte natürlich bloß auf christlicher Seite vorliegen, und zwar auf dem Wege unbewußter Beeinflussung — oder handelt es sich einfach um parallele Erscheinungen des einen in aller lebendigen Religiosität wirksamen religiösen Grundtriebs?

Eine ganze Reihe von Worten des Paulus könnte, wenn man von der spezifisch christlichen Färbung des Ausdrucks absieht, dem Grundgedanken nach auch in einer stoischen Diatribe stehen; ich nenne, ohne Vollständigkeit zu beanspruchen, etwa folgende:

---

[1]) Rom. 8,15: Οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν· ἀββᾶ ὁ πατήρ, dazu als Parallele Varro bei Aug. de civit. Dei VI, 9,2: ... cum religiosum a superstitioso ea distinctione discernat (scil. Varro), ut a superstitioso dicat timeri deos, a religioso autem tantum vereri ut parentes, non ut hostes timeri, atque omnes ita bonos dicat, ut facilius sit eos nocentibus parcere, quam laedere quemquam innocentem.

Röm. 8, 28: Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alles zum Guten mitwirkt — die Fortsetzung ist dann ganz spezifisch paulinisch [1]).

Röm. 8, 31: Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein? — Diese Grundthese hätte auch Posidonius oder einer seiner Schüler aufstellen können; das unterscheidende christliche Gut liegt in ihrer Begründung.

Röm. 13, 1 ff, die Erörterung über die römische Staatsmacht könnte auch in einer der staatsphilosophischen Schriften Ciceros dem Verfechter der stoischen Staatslehre in den Mund gelegt sein.

2. Kor. 4, 16—18: Deshalb brechen wir nicht zusammen, sondern wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, so wird der innere von Tag zu Tag erneuert [2]). Denn das leichte Gegenwartsgewicht unserer Trübsal schafft in steigender Überfülle eine schwere Ewigkeitslast der Herrlichkeit uns, die wir nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare schauen; denn das Sichtbare ist zeitlich, das Unsichtbare aber ewig [3]). — Die Unterscheidung des äußern und des innern Menschen, die Erstarkung des letztern im Kampf mit dem äußern Geschick, die Kontrastierung des irdischen Übels mit dem erwarteten künftigen Gut, des Sichtbaren als des schnell Vorübergehenden mit dem Unsichtbaren als dem Bleibenden sind auch der Stoa geläufige Gedanken und Motive.

2. Kor. 5, 1 das Wort von der himmlischen Behausung, die uns bereitgehalten wird — Posidonius sagt von den Seelen, daß sie „auslogiert“ (ἔκσκηνοι) ihren Platz unter dem Monde einnehmen, und Cicero sagt im Traum Scipios von den um das Vaterland Verdienten, daß sie im Himmel ihren bereiteten Platz haben, oder er sagt: der Geist fliegt empor an seinen Sitz, in sein Haus.

Gal. 3, 28: Da gibt es nicht mehr den Juden oder Griechen, den Sklaven oder Freien, Mann oder Weib — dieser Gedanke der Indifferenz aller nationalen und sozialen Gegensätze gegenüber dem religiösen Gut ist auch der Stoa vertraut [4]).

Eph. 2, 10: Wir sind in Christo Jesu geschaffen zu guten Werken, die Gott zuvor für uns bereitet hat, daß wir darin wandeln sollen — wenn man das „in Christo Jesu“ wegläßt, bleibt ein Gedanke, den auch ein Stoiker aussprechen könnte.

Eph. 2, 19, die Bezeichnung der Christen als nicht mehr Fremdlinge und Beisaßen, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes — dazu ist zu vergleichen der coetus sacer Scipionum Catonumque, der den abgeschiedenen Sohn der Marcia drüben empfängt, und der Gedanke von der Welt als „gemeinsamem Haus und Staatswesen der Götter und Menschen“ [5]).

---

[1]) Vgl. Sen. ep. 71, 10: Olim provisum est, ne quid Cato detrimenti caperet. Man beachte aber, daß der stoische Satz negativ, der christliche positiv ist, daß es sich dort um die Bewahrung eines festen Besitzes von Tugend, hier um die Erreichung eines Zieles von unendlicher Höhe handelt.

[2]) Vgl. die schon oben S. 11 zitierte Parallele aus Sen. ep. 30, 3: Hoc philosophia praestat, in conspectu mortis hilarem et in quocumque corporis habitu fortem laetumque nec deficientem quamvis deficiatur.

[3]) Vgl. die Parallelen oben pg. 11 u. 12.

[4]) Vgl. oben pg. 11.

[5]) Vgl. oben pg. 66 Anm. 2 u. pg. 73 f.

Phil. 2,13: Gott bewirkt in uns Wollen und Vollbringen nach seinem Wohlgefallen — so preist auch der Stoiker die Tugend des Weisen als göttliche Wirkung. „Ohne Gott kann niemand ein guter Mensch sein; oder kann sich etwa jemand über das Geschick erheben, wenn ihm nicht Gott hilft?" Und beim Anblick des in allen Lagen seine Überlegenheit bewährenden Weisen muß jeder ausrufen: „Eine Gotteskraft ist hier vom Himmel heruntergestiegen! Etwas so Gewaltiges kann gar nicht ohne göttliche Mitwirkung bestehen!" [1]).

Phil. 3,20: Unser Staatswesen ist im Himmel — auch der Weise ist ja mit seinem Geist nicht in dieser sublunaren Welt, sondern in der Sphäre des reinen Äthers und der seligen Gestirne daheim; dort wurzelt er mit seinem wahren Wesen, nicht im Kerker dieses Leibes.

Kol. 1,5. 12: die Hoffnung, die für uns im Himmel bereit liegt; der Anteil am Erbe der Heiligen im Licht, zu dem uns Gott tüchtig gemacht hat — der Stoiker würde sagen der σοφοὶ statt der ἅγιοι; sie haben ja droben die Sitze, die ihnen gebühren, und das ewige Licht umstrahlt sie dort, wenn sie erst einmal diesen Dunstkreis hinter sich haben [2]).

Kol. 3,1: Trachtet nach dem, was droben ist, nicht nach dem, was auf Erden ist — diese Mahnung ist das Grundthema der protreptischen Literatur der Stoa.

Sind diese Sätze, die nicht etwa nur beiläufige Bemerkungen des Paulus sind, sondern z. T. zentrale Gedanken aussprechen, auch im Mund eines Stoikers denkbar, so ist damit noch nichts bewiesen. Denn damit ist die Frage noch nicht erledigt, ob sie bei Paulus aus stoischem Einfluß stammen können; ob sie so charakteristisch stoisch sind, daß eine andere Herkunft ausgeschlossen erscheint, und ob sie nicht trotz der bestehenden Ähnlichkeit im Zusammenhang der stoischen Gedankenwelt einen vom paulinischen wesentlich verschiedenen Sinn haben. Charakteristisch für die Stoa ist aber die Lehre von der unabänderlichen Bestimmung, unter der die ganze Welt steht. Dieser Fatalismus ist ihr Dogma und bleibt es trotz den Milderungen, welche posidonianische Vermittlungstheologie daran vornimmt. Gerade dieses Dogma aber hat Paulus nicht übernommen; wohl nimmt auch er sein äußeres Geschick aus Gottes Hand; aber es gehört zu dem, was wir das elastische Moment der göttlichen Weltregierung genannt haben. Die Verwandtschaft kann sehr wohl anders als genealogisch erklärt werden, nämlich als paralleler Ausdruck allgemein religiöser, fundamentaler Glaubensaussagen und Erfahrungen. Alle die Sätze des Apostels, zu denen wir verwandte Klänge aus der posidonianischen Stoa vernehmen, lassen sich aus dem religiösen Erbe zureichend erklären, das Paulus vom Alten Testament und vom Evangelium Jesu her empfangen hat. Neben der Verwandtschaft besteht aber zwischen Paulus und Stoa auch wesentliche Verschiedenheit.

2. Heilsgeschichte und persönliches Schicksal.

Diese Verschiedenheit tritt zu Tage, sobald wir auf jeder der beiden Seiten danach fragen, was denn nach göttlichem Plan und Ratschluß vorherbestimmt ist.

---

[1]) Sen. ep. 41,5; vgl. oben pg. 94. [2]) Vgl. oben pg. 106 Anm. 1.

Bei Paulus ist es die Heilsgeschichte in ihren großen Episoden und Wendungen. Es handelt sich um das Erlösungswerk Christi, das eben eine Änderung der Weltordnung, der Machtverhältnisse der unsichtbaren Welt, eine Entthronung bisher herrschender Gewalten bedeutet, mögen sie nun bald mehr mythologisierend ἐξουσίαι, ἀρχαί, κυριότητες, δυνάμεις, κοσμοκράτορες, ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου, στοιχεῖα τοῦ κόσμου τούτου genannt, bald mehr als Personifikationen psychischer Potenzen, als Sünde, Gesetz, Fleisch, Tod gefaßt werden. Wenn Paulus von diesen Mächten spricht, so kann er tatsächlich stoischen Anschauungen ganz wesentliche Konzessionen machen. Hinter den Göttern, denen die Heiden ihre Verehrung darbringen, stehen für ihn die Dämonen[1]) oder die στοιχεῖα τοῦ κόσμου τούτου. Von diesen spricht er speziell da, wo er gegen die Heilighaltung bestimmter Tage polemisiert[2]); sie sind identisch mit den Planetengöttern, denen die einzelnen Tage unterstellt sind. Das weist deutlich auf die stoische Anschauung hin, welche die Gestirne als göttliche Wesen, als die sichtbaren Götter[3]) und die Elemente als wirksame Weltfaktoren betrachtet, aus deren Mischung und Entmischung das irdische Geschehen abgeleitet wird[4]). Paulus muß diese Lehre gekannt haben; noch mehr: er erkennt ihr einen gewissen Wahrheitsgehalt zu: diese göttlichen Wesen, von denen die Stoiker reden, besitzen nicht allein Realität, sondern sie üben sogar auch einen gewissen Einfluß auf das Geschehen in der Welt aus. Nur sind sie für ihn nicht wohl-, sondern übelwollende Wesen, nicht selige Götter, sondern arme und schwache Elemente. Das Wesentliche aber ist, daß sie ihre Rolle in der Welt ausgespielt haben oder doch nächstens ausgespielt haben werden, daß sie prinzipiell überwunden sind: καταργούμενοι sind sie — dieses zeitlose Präsens sagt soviel wie: sie tragen die Qualität der Vergänglichkeit, des seiner Bedeutung und Macht Entkleidetwerdens an sich; sie sind nicht zu fürchten, denn es ist ihnen von Anfang an nur eine episodenhafte Bedeutung zugewiesen.

Vorherbestimmt also ist der geschichtliche Prozeß, der sich zwischen Schöpfung und Vollendung im Lauf der Jahrhunderte abspielt, zuerst abwärts führend durch den Fall Adams, die Unterwerfung der Schöpfung unter die Eitelkeit, d. h. die Herrschaft der Elemente, die mosaische Gesetzgebung, die Zuspitzung der Verschuldung der Menschheit, die Offenbarung des göttlichen Zornes über sie, auf der andern Seite aber in göttlicher Machterweisung emporreißend, vorbereitet durch die Verheißung an Abraham und durch das prophetische Wort, den prinzipiellen Sieg gewinnend in Sendung, Kreuzestod, Auferstehung und Erhöhung Christi, fortgeführt in der apostolischen Verkündigung an alle Welt und im Leben der Gemeinde, den Abschluß erwartend in der Parusie und der Unterwerfung aller Feinde, bis alles Gott unter die Füße getan ist und er ist alles in allem. All das ist ein ganz besonderes Handeln Gottes, das sich nach seinem vorzeitlichen Ursprung, nach seinen ewigen Absichten und Folgen vom gewöhnlichen Geschehen abhebt. Wer die

---

[1]) Vgl. oben pg. 14ff.

[2]) Gal. 4,9f. Auch Kol. 2,16 besteht die Lehre derer, denen Paulus Dienst der στοιχεῖα vorwirft, neben Speisegeboten auch ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νουμηνίας ἢ σαββάτων; in V. 21 kommt er allerdings nur auf die Speisegebote zurück; aber beides scheint in engster Verbindung gestanden zu haben.

[3]) Vgl. oben pg. 61.

[4]) Vgl. darüber Schmekel, pg. 239f.; Jaeger, Nemesios, pg. 68ff.

Bedeutung dieser Heilsgeschichte durchschaut, der steht sicherer im Leben, der blickt freudiger in die Zukunft. Diese Heilsgeschichte ist Gegenstand göttlicher Offenbarung, ihre Kenntnis ist das Vorrecht der Erwählten, ihre Deutung, ihre Einfügung in die Zusammenhänge des göttlichen Geschehens nach rückwärts und nach vorwärts ist die Aufgabe der religiösen Verkündigung in Mission und Gemeinde; darüber erleuchtet zu sein ist besondere Gnade.

Ganz anders sind die stoischen Gedanken über die göttliche Vorherbestimmung orientiert. Wohl sucht ja der stoische Fromme seine Erbauung im Blick auf die wunderbare Harmonie des Ganzen, wie alles so schön ineinandergreift; über allerlei Störungen im Einzelnen, unter denen er etwa zu leiden hat, wird er dadurch getröstet, daß er sie als der Harmonie und Erhaltung des Ganzen dienend zu betrachten gelehrt wird. Erhaltung, Entfaltung und Schönheit des Ganzen ist Ziel der im Einzelnen sich offenbarenden Teleologie. Aber in letzter Linie ist doch diese Harmonie dazu da, daß der Mensch in einer solchen Welt gut aufgehoben ist; um unsertwillen ist schließlich doch alles geschaffen. Wir haben gesehen, wie kraß anthropozentrisch die stoische Theodizee oft verfährt. Das hängt aber wieder damit zusammen, daß die Stoa rationalistisch-ungeschichtlich denkt, daß sie kein umfassendes Ziel des Weltgeschehens kennt, kein Gottesreich, wie es der biblische Glaube erwartet. Wenn in der Stoa die Welt als gemeinsames Haus- und Staatswesen der Götter und Menschen bezeichnet wird, so ist das bloß als Beschreibung ihres tatsächlichen Charakters, nicht als Ideal und Zielbestimmung der menschlichen Geschichte gemeint. Für die Welt gibt es bei den Stoikern im Grunde nur ein Sein, kein Werden und Sollen. Sie bleibt, was sie ist; sie wird nicht anders. Die Mischung und Entmischung der Elemente, auf welche das Geschehen zurückgeführt wird, ist eine bloße Veränderung innerhalb des Konstanten; sie ist kein Wachstum. Die Vorstellung vom ewigen Kreislauf ist pseudogeschichtlich, ist die prinzipielle Ziellosigkeit. So bewirkt die stoische Vorsehung eine unübersehbare Fülle von Einzelgeschehen, aber keine Geschichte als geistige Einheit dieses Geschehens.

Alle Sicherheit des Daseins als geistiges Wesen beruht für Paulus auf den ewigen göttlichen Ratschlüssen und der Gewißheit ihrer Verwirklichung. Zuerst bestehen die Welt und Zeit umspannenden ewigen Gottespläne; daß sie ans Ziel kommen, ist das alles überragende Interesse, und der Einzelne findet für sich dadurch Ruhe und Frieden, daß er sich selbst darein eingeschlossen findet und zuversichtlich an sie sich hingibt. Umgekehrt geht die Stoa vom individuellen Problem aus; sie fragt in erster Linie: was bedeutet mein Schicksal für mich? Ist es für mich Glück oder Unglück, Freude oder Schmerz? Sie sucht zu zeigen, daß es unter allen Umständen dem Weisen förderlich ist, dem Menschen dient. Die stoische Lehre von der Vorsehung ist sub specie hominis entworfen und ausgestaltet, der paulinische Glaube an die göttliche Vorherbestimmung aber sub specie Dei. So zeigt sich bei aller Ähnlichkeit im Einzelnen doch eine toto coelo verschiedene religiöse Grundstimmung.

3. Rationalismus und Offenbarungsglaube.

Auf diese Verschiedenheit und nicht nur auf eine abweichende Methode geht es zurück, wenn die Stoa durch und durch rationalistisch ist, Paulus aber

eine Offenbarung verkündet. Zwar haben wir bei Posidonius und seinen Schülern eine Milderung und Korrektur dieses Rationalismus durch die Wertschätzung der intuitiven Erkenntnis gefunden. Er hat aber damit nicht etwa den Rationalismus zu Gunsten eines wirklichen Offenbarungsglaubens überwunden. Er hat bloß, als ein antiker Anthroposoph, neben der gemeinen sinnlichen Wahrnehmung und dem an sie anknüpfenden Denkprozeß noch andere Erkenntnisquellen gelten lassen; aber den fundamentalen Intellektualismus hat er damit nicht verlassen. Der stoische Weise bleibt immer Denker und Forscher, auch in der Vision und der Ekstase[1]). Paulus aber ist Apostel, Bevollmächtigter, Prophet. Der Stoiker steht in einer Bewegung aus der Welt heraus zu Gott empor, wo ihn die Erhebung seines erkennenden Geistes hinaufträgt; Paulus aber weiß sich als Gottes Organ in einer Bewegung von Gott zu der Welt hin, vom Vater zu seinen Kindern. Wohl stimmt ja Paulus mit Posidonius darin überein, daß nur das Gottverwandte in uns das Göttliche zu erkennen vermöge. Aber wir haben auch schon gesehen, daß diesen Grundsatz Posidonius für die natürliche Gotteserkenntnis, Paulus aber für die pneumatische Heilserkenntnis anwendet, und eben von diesem erkenntnistheoretischen Grundsatz aus das stoische Unterfangen a limine zur Erfolglosigkeit verurteilt[2]). Stellen wir die Erörterung des Paulus über Wege und Methoden der wahren Gotteserkenntnis am Anfang des 1. Korintherbriefs, die wir den Protreptikus des Paulus nennen könnten, neben die protreptischen Partien der posidonianischen Literatur, so fühlen wir sofort den tiefen Unterschied[3]). Das Gottverwandte ist bei den Posidonianern immer, wenn es auch als göttliches Geschenk gepriesen wird, doch im Grunde ursprüngliche Naturanlage, bei Paulus aber ist es Gnade und Wunder, ist es Erlösung. Dort ist es Entfaltung dessen, was der Mensch von Hause aus in sich trägt; hier ist es neue Schöpfung, etwas qualitativ und prinzipiell Neues. Der Stoiker spricht zu seinem Gott: „ich bin zu dir gekommen," Paulus aber: „du hast mich zu dir gezogen aus lauter Güte." Wohl braucht es auch hier etwas im Menschen, das diesen Ruf vernimmt, auf ihn antwortet und ihm folgt. Aber die Initiative liegt bei Paulus immer nur in Gott, bei der Stoa aber liegt sie im Menschen.

4. Pantheismus und Dualismus.

Der eben geschilderte Unterschied geht darauf zurück, daß in der Stoa der Hintergrund des Gegensatzes zweier Welten fehlt, von dem Paulus im Denken und im Leben ganz beherrscht ist. Wir haben allerdings gesehen, wie Posidonius unter dem Einfluß Platos, vielleicht auch weil er als Orientale in dieser Richtung disponiert war, einen dualistischen Einschlag in das stoische System gebracht hat. Er versucht der dogmatischen Starrheit des logischen Gedankenbaus zu entgehen und ein elastischeres Weltbild zu gewinnen; er will der Freiheit neben der Notwendigkeit ihren Spielraum lassen. Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß der Stoa der monistisch-pantheistische Ursprung stets nachgeht. Wer, von der Lektüre posidonianischer Schriften herkommend, zu den Paulusbriefen greift, steht unter dem Eindruck, in eine total andere Welt einzutreten, trotz den Berührungen in Einzelheiten.

Die enthusiastische stoische Andacht bleibt in ihrem Kerne Naturmystik; sie

[1]) Das unterscheidet ihn auch vom Mystiker, vgl. oben pg. 86.
[2]) Vgl. oben pg. 6f. [3]) Vgl. oben pg. 80; 85f.

ist nicht Erlösungsreligion. Ihr ist das Göttliche der Welt und dem natürlichen Menschenwesen gegenüber nicht das ganz Andere; es fehlt ihr das Distanzgefühl, das Schuldbewußtsein, das Erlösungsbedürfnis. Wohl hat der durch Posidonius' Schule gegangene Stoiker nicht mehr jenen Optimismus, der alles Wirkliche für vernünftig ansieht. Er hat den Blick gewonnen für das Widergöttliche in der Welt und in der eigenen Psyche. Er weiß auch, daß zur Überwindung ein bißchen moralische Aufklärung, das Anhören einiger stoischen Diatriben nicht genügen kann; zur Belehrung muß die Übung, die Selbstzucht, die Askese hinzukommen. Er nimmt den Kampf ernster, er sieht schärfer die natürliche Gebundenheit des Willens und die Spannungen des Lebens, und seine Seele seufzt über ihre Gefangenschaft im Kerker des Leibes; das ist sein Dualismus. Aber bei allem Dualismus kommt es darauf an, wo er die Grenzlinie zwischen den entgegengesetzten Prinzipien zieht. Der Stoiker zieht sie zwischen sich und der Welt der Materie, zwischen seinem Geist und seinem Leib. Er fühlt sich selbst als auf der Seite Gottes stehend. Er rühmt, daß ihm nichts schaden könne, weil sein wahres Selbst göttlichen Wesens ist und mit diesen niedrigen Dingen, mit dem Leib und seinen Affekten nichts gemein hat. Aber diese Freiheit preist er nicht deshalb, weil Gott ihm den Sieg verliehen hat; er rühmt sich nicht Gottes, sondern vor Gott rühmt er sich seiner selbst. Und wie es ihm vor Gott an der Demut fehlt, so auch in der Stellung zu den Mitmenschen. Den Toren gegenüber bleibt der Weise in der Stimmung des odi profanum vulgus et arceo; er weiß nichts von dem Zorne Gottes und dem Verwerfungsurteil über die ganze Menschheit, nichts von ihrer solidarischen Schuldverflochtenheit. Der Weise ist seinen Mitmenschen Gerechtigkeit schuldig, er übt benificentia, und die wird etwa auch auf sittliche Förderung und auf Versöhnlichkeit ausgedehnt; aber das alles übt der Weise eigentlich mehr, damit seine eigene Tugend flecken- und lückenlos sei, als um der Sache willen; es fehlt im stoischen Ideal des Weisen die innerliche Verantwortlichkeit für den Bruder [1]).

Wir haben dem stoischen Pessimismus, der Erhebung des Ideals des Weisen aus dem Bereich des empirischen Daseins in die geistige Welt der Ideen, der Prägung des Begriffs des Strebenden unsere Aufmerksamkeit geschenkt [2]). All das sind Konzessionen der abstrakten Theorie an das wirkliche Leben. Aber wir haben auch gesehen, wie der Aufstieg von Stufe zu Stufe erwartet wird. Der Strebende wird optimistisch gewertet als der zur Tugend Befähigte und Fortschreitende. Der Stoiker glaubt an eine natürliche Entwicklung vom Menschlichen zum Göttlichen. Trotzdem in der mittleren Stoa der Ernst gewachsen ist, so fehlt der Betrachtung des Lebens doch der Blick für das Tragische des sittlichen Kampfes, es fehlt der Sinn für den Bruch, die Buße, die Erlösung. Der Stoiker sucht Tugend und traut sich zu, sie zu erlangen; der Pauliner sucht Gerechtigkeit und muß sich, indem er sich an diesem Maßstab mißt, selbst verurteilen. In diesen zwei Begriffen, ἀρετή und δικαιοσύνη offenbart sich der ganze Gegensatz: jene das menschliche Ideal, diese die göttliche Norm und Verpflichtung.

Der paulinische Dualismus zieht die Scheidelinie nicht zwischen Leib und Seele, sondern zwischen Mensch und Gott, zwischen Erde und Himmel. Dieses

[1]) Vgl. Schmekel, pg. 273 f., P. Barth, die Stoa, pg. 151 ff.
[2]) Vgl. oben pg. 96 ff.

Distanzgefühl steht hinter allen Aussagen des Paulus. Die Gotteskindschaft, deren er sich rühmt, ist nicht die Auswirkung einer natürlichen Verwandtschaft; sie ist Paradoxie, Ergebnis eines wunderbaren, von uns nicht verdienten göttlichen Handelns, sie ist ganz und gar Begnadigung. Darum ist auch der Pessimismus des Paulus viel tiefer; das empirische Wesen der Menschen ist nicht bloß ethisches oder intellektuelles Zurückgebliebensein hinter dem Ideal, sondern es ist Schuld, Feindschaft, Entfremdung; es steht unter dem Zorne Gottes und bedarf der Versöhnung. Dieser Gegensatz rührt daher, daß der Stoiker überall vom Menschen ausgeht, Paulus aber von Gott.

Es wäre falsch, der Stoa das Distanzgefühl des Menschen vor Gott absprechen zu wollen, das dem Pantheismus so leicht verloren geht. Hier ist wieder einer der Punkte, wo Posidonius dem echten religiösen Empfinden gegenüber dem doktrinären System der ältern Stoa zu seinem Rechte verholfen hat, und in der von ihm beeinflußten Literatur vernehmen wir manche warme Töne der Ehrfurcht. Aber der Kontrast zwischen Mensch und Gott ist in erster Linie ein solcher des Seins, nicht des Sollens. Es ist der Gegensatz von endlich und unendlich, von beschränkt und unbeschränkt, von schwach und stark, von abhängig und übermächtig, von körperlich und geistig, von vergänglich und unvergänglich — ein Gegensatz, der in aller lebendigen Religion das Bewußtsein erfüllt und darum auch in derjenigen des Paulus mit enthalten ist[1]). Aber bei ihm ist noch mehr, nämlich der Kontrast zwischen böse und gut, zwischen Schuld und Reinheit, zwischen Verderben und Heil. Darum bleibt es dort zwischen Mensch und Gott im Grunde bei einem bloßen Gradunterschied[2]); hier aber ist es ein Gegensatz der Qualität wie zwischen Finsternis und Licht, zwischen Tod und Leben. Dort kann durch Anstrengung des Verstandes, durch mystische Versenkung in der Betrachtung der göttlichen Welt die Distanz überwunden[3]), die Gemeinschaft hergestellt werden, bei Paulus aber nur durch die göttliche Erlösungstat. Auf diese große Tat ist der vorzeitliche Ratschluß Gottes gerichtet, sie ist der große Mittel- und Wendepunkt der gesamten Menschen- und Weltgeschichte; die stoische Vorsehung aber richtet sich auf die allgemeine Weltordnung und dann auf das Einzelschicksal, das zwischen den großen Epochen von Weltentfaltung und Weltenbrand liegt. Auch der dualistische Einschlag, den Posidonius in das stoische Denken gebracht hat, bedeutet keine Überwindung des Unlebendigen und Doktrinären, das uns sofort daran auffällt.

---

[1]) Vgl. z. B. das Verstummen des Geschöpfs vor dem Schöpfer, das nicht fragen darf: τί με ἐποίησας οὕτως, Röm. 9, 20, und den Triumph Gottes über alles, was hoch, weise, stark, bedeutend ist in 1. Kor. 1, die Doxologie am Schluß von Röm. 11.

[2]) Darum die stoische Behauptung, daß sich die Glückseligkeit der Götter von derjenigen der Menschen nur durch die ewige Dauer unterscheide. Sen. nat. quaest. I, praef. 14: Quid ergo interest inter naturam dei et nostram? Nostri melior pars animus est (= νοῦς), in illo nulla pars extra animum est. Totus est ratio (λόγος), cum interim tantus error mortalia tenet, ut hoc, quo neque formosius est quicquam nec dispositius nec in proposito constantius, existiment homines fortuitum et casu volubile. Id. ep. 73, 12: Solebat Sextius (von Seneca charakterisiert als magnus vir et licet neget Stoicus) dicere, Jovem plus non posse quam virum bonum. Jupiter quo antecedit virum bonum? Diutius bonus est.

[3]) Cic. de off. I, 43, 153: Illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum et humanarum scientia, in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos.

5. Fleisch und Geist.

Damit hängt es nun wieder zusammen, daß der Kampf, in dem der Christ und der, in welchem der Stoiker steht, im tiefsten Wesen verschieden ist. Der Stoiker weiß sich von der Vorsehung auf ein Übungsfeld für seine Tugend gestellt, der Christ aber ist verwickelt in den Kampf zweier Welten, des alten und des neuen Äons. Jener verfolgt ein Ziel menschlicher Größe, dieser steht in einem göttlichen Dienste.

Wenn Paulus den Widerstreit zwischen dem Gesetz der Vernunft in seinem Innern und dem andern Gesetz in seinen Gliedern beschreibt, so sagt er manches, was auch ein Stoiker hätte aussprechen können. Denn dieser kennt denselben Zwiespalt wohl; es ist sehr gut möglich, daß die Formulierung im Einzelnen von stoischen Diatriben beeinflußt ist[1]). Stoisch ist es, wenn Paulus die sittlichen Impulse als Gesetz des Nus bezeichnet, wenn er als Paradigma gerade das Gebot „Laß dich nicht gelüsten" wählt, das ja in der stoischen Ethik eine zentrale Stellung einnimmt, und wenn er die widerstreitenden Triebe als Aktivität der Glieder, d. h. des leiblichen Daseins erfaßt. Ja, hier ist eine Stelle, wo ein Einfluß der stoischen Denkweise und Stimmung mit großer Wahrscheinlichkeit behauptet werden kann. Wenn Paulus als Prinzip des Gottwidrigen im Menschen die σάρξ bezeichnet, so ist das aus alttestamentlichen Prämissen allein nicht zu erklären. „Fleisch und Blut" ist ja im AT. das Menschliche im Gegensatz zum Göttlichen mehr nach der Seite der Hinfälligkeit und Kurzsichtigkeit, aber nicht nach der Seite des Bösen, der materiellen Begierde; es ist nicht der besondere Sitz der Sünde. Aber dieselbe Anschauung vom Fleisch wie bei Paulus finden wir bei Philo[2]), bei dem der posidonianische Einfluß evident ist. Wir erinnern uns nun der Anschauung vom Leib als Kerker der Seele und der ganzen Beurteilung des Leiblichen als des der Entfaltung des Geistigen entgegenstehenden Prinzips. Wenn auch σάρξ nicht stoischer terminus technicus ist[3]), so erscheint doch das vinculum corporis als stärkste Hemmung für den Aufschwung zum Göttlichen. Das

---

[1]) Eine wörtliche Parallele ist mir freilich nicht aufgefallen; doch vgl. die von Lietzmann zitierte Stelle Ovid, Metamorph. VII, 19f.:

Sed gravat invitam nova vis: aliudque cupido
Mens aliud suadet: video meliora proboque,
Deteriora sequor.

Auch Ovid zeigt mehrfach posidonianischen Einfluß.

[2]) Belegstellen bei Lietzmann, Exkurs zu Röm. 7,14—25. Vgl. auch die Erörterung der ganzen Frage daselbst. Es ist durchaus zutreffend, wenn Lietzmann sagt, daß Paulus diese Lehre nicht aus dem AT. schöpfen, sondern nur, nachdem er sie anderswoher gebildet, in demselben bestätigt finden konnte, indem er sie hineinlas, und daß, wenn er sie mit Philo teilt, der nächstliegende Schluß ist, er habe sie demselben hellenistischen Milieu entnommen.

[3]) Vgl. über die Bedeutung von σάρξ in der griech. Philosophie E. Zeller in Theol. Jahrb. XI, pg. 293ff. Er weist den Gebrauch von σάρξ für den leiblichen Teil des Menschen bei Epikur und seinem Schüler Metrodorus nach, ferner bei Epiktet und Marc. Aurel. Bei Seneca habe ich außer in der von Zeller angeführten Stelle ep. 65, 21f.: In hoc obnoxio domicilio animus liber habitat. Numquam me caro ista compellet ad metum, mir notiert ep. 92, 10: Prima pars hominis est ipsa virtus; huic committitur inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habilis, ut ait Posidonius. Ep. 74, 16: Non est summa felicitatis nostrae in carne ponenda. Ad Marc. de consol. 24, 5. Plutarch braucht σάρξ auch in diesem Sinn de sera num. vind. 17, pg. 560C: Gott schafft nicht ψυχὰς ἐφημέρους ἐν σαρκὶ τρυφερᾷ . . . βλαστανούσας.

Wort σάρξ entnimmmt Paulus dem AT., bezw der Septuaginta, aber die Antithese des Fleischlichen und des Göttlichen ist Eigentum der zeitgenössischen, von Plato beeinflußten Stoa, also der posidonianischen Philosophie. Eine direkte wörtliche Berührung mit einem stoischen Autor, die für eine Abhängigkeit beweisend wäre, vermag ich nicht nachzuweisen. Es kann sich aber auch weniger um eine solche handeln, als um Teilnahme an einer allgemeinen Zeitströmung und -Stimmung. Und auch hier zeigt Paulus, wie frei er mit dem angeeigneten Gedankengut schaltet; es bleiben wesentliche Unterschiede.

Zunächst derjenige, daß als Antipode der σάρξ nicht der λόγος und, außer Röm. 7, nicht der νοῦς, sondern das πνεῦμα erscheint. Das Entscheidende aber ist, daß der Gegensatz aus dem Naturhaften, aus dem Logischen und Ästhetischen entschlossen ins Ethische übertragen wird. Der Stoiker will von seinen Affekten frei werden, um die Fähigkeit zur mystischen Schauung Gottes durch seinen Verstand als letztes und höchstes Ziel zu erlangen. Paulus aber ist es um die Befreiung von der Gebundenheit seines Willenslebens zu tun, damit sich in ihm die Früchte des Geistes auswirken und der Glaube in der Liebe tätig sein könne. In der Stoa ist die Fessel des Körpers das, was die siegreiche Entfaltung des höchsten Erkenntnistriebes hindert, Paulus aber erblickt im Fleisch den Inbegriff des Trotzes gegen den göttlichen Willen, der Unfähigkeit zum sittlichen Aufschwung, des Verfolgens nicht von Gott gesetzter Ziele.

Der Gegensatz offenbart sich aber weiter in der Eschatologie, von der wir im letzten Abschnitt zusammenhängend handeln werden. Hier soll zunächst noch von einer andern teilweisen Ähnlichkeit die Rede sein, nämlich auf dem Gebiet der Ethik. Eine eingehende Vergleichung liegt außhalb der Grenzen unserer Untersuchung. Es sei hier nur darauf hingewiesen, wie der Gegensatz von Fleisch und Geist (πνεῦμα) bei Paulus, von Leib und Geist (νοῦς oder λόγος) bei der Stoa das ethische Denken beherrscht. Wenn Paulus die Askese im besten Sinn — nicht im Sinn von Bravourleistungen der Entsagung und Selbstpeinigung, sondern von Beherrschung der elementaren Triebe — hochhält, übt und fordert, so befindet er sich in Übereinstimmung mit der ethischen Unterweisung der posidonianischen Stoa, die das Ziel der Herrschaft des λογικόν im Menschen über das ἄλογον und ζῳῶδες verfolgt[1]). Worte wie 1. Kor. 9, 27: „Ich züchtige meinen Leib und mache mich zu seinem Sklavenmeister" oder Röm. 13, 14: „Treibt nicht Vorsorge für den Leib seinen Begierden zu Liebe!" könnte sehr wohl auch ein Stoiker geschrieben haben. In den Ausführungen Röm. 8, 5 ff. und Gal. 5, 13 ff. über den Gegensatz und Kampf zwischen Fleisch und Geist ist ja in der Formulierung vielerlei, was nur ein Christ sagen konnte, und zwar einer, der vom alten Testament herkam, für den das Gesetz den Inbegriff des göttlichen Willens repräsentierte. Aber gerade die Zusammenfassung des sittlichen Kampfes in den beiden Prinzipien von Fleisch und Geist ist nicht spezifisch alttestamentlich, sondern verrät hellenistisch-stoischen Einfluß. Nur darf darüber der Unterschied nicht übersehen werden, daß der Stoiker im Leiblichen mehr das Lästige, das Entwürdigende, das die freie

[1]) Das Zusammentreffen zweier Strömungen in der stoischen Askese, der altstoischen und kynischen Willensgymnastik mit der platonisch-mystischen Anschauung von der jenseitigen Heimat der Seele wird dargestellt in dem schönen Aufsatz von W. Capelle über Altgriechische Askese in den Neuen Jahrbüchern Bd. 25, 1910, pg. 681 ff.

Entfaltung des Geistes Hemmende erblickt, während es bei Paulus heißt: „die Tendenz des Fleisches ist Feindschaft wider Gott."

Eine Verwandtschaft besteht aber auch in der Betonung der sittlichen Autonomie gegenüber der heteronomen Gesetzlichkeit. Für Paulus bedarf es darüber keiner weitern Worte. Wenn er das Joch des Gesetzes, das doch für Andere der höchste Stolz war und „süßer als Honig und Honigseim", so schwer trug, so werden wir sein nach Freiheit und Selbständigkeit dürstendes Temperament mit als Ursache betrachten. Aber dieser natürliche Widerstand dürfte doch verstärkt worden sein durch den Umstand, daß er um eine nicht von statutarischen Gesetzen beherrschte, hochstehende sittliche Erkenntnis auf heidnischem Boden, um Menschen, die das Gesetz in ihre Herzen geschrieben trugen, wußte[1]) – eine Gerechtigkeit, die vor Gott bestehen kann, ist das freilich noch nicht; denn auch hier fehlt es an der Bewährung der Tat. Mit jener sittlichen Erkenntnis aber kann er nur die stoische Ethik meinen, die sich eben bemüht, die Sittlichkeit auf umfassende Grundsätze, das ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, zurückzuführen und den einzelnen Menschen selbständig das Gute finden zu lassen. Wir haben ja gesehen[2]), wie der Parallelismus von Makro- und Mikrokosmos auch darin durchgeführt wird, daß derselbe Logos es ist, der dem All seine Gesetze gibt, der menschlichen Gesellschaft das ungeschriebene ius und dem Einzelnen die Norm für seine Tugend. So ledern uns die Maximen dieser Tugend oft anmuten, so liegt doch hier das ernstliche Bemühen um sittliche Autonomie vor; der tiefe Gegensatz derselben gegen die jüdische Gesetzlichkeit kann dem jungen Saul nicht verborgen geblieben sein; seine Natur muß ihn zu ihr hingezogen und jenes leidenschaftliche Verlangen in ihm bestärkt haben, das gegen den Stachel des Gesetzes löckte. Aber doch ließ er sich vom Zauber dieser Autonomie nicht betören; ihr Glanz vermochte die Klarheit seines sittlichen Urteils nicht zu blenden, daß es vor Gott auf das Tun ankommt[3]). So ist ihm die stoische Tugend nie zur Gerechtigkeit geworden und es bleibt der wesentliche Unterschied, daß der Stoiker nie aus dem Wahn herauskommt, durch Erkenntnis Tugend zu schaffen, Paulus aber weiß, daß der Mensch eine Erlösung braucht. Wir können diesen Gegensatz wieder auf dieselbe Grunddifferenz wie früher zurückführen: dem Stoiker ist das Gute eine menschliche Leistung, die ihn zu Gott emporführt; für Paulus ist es eine Macht, die von Gott her über den Menschen und zu ihm kommt.

6. Der Schöpfungsglaube.

Vom Erlösungsglauben fällt auch erst das rechte Licht auf den Schöpfungsglauben. Hier ist ein Gebiet, auf dem zunächst Paulus mit der Stoa über weite Strecken hin zusammenstimmt. Wenn in seiner Missionspredigt die Verkündigung des Monotheismus die erste Stelle einnahm, so mußte der Fromme aus Posidonius' Schule zunächst den Eindruck haben, daß hier Geist von seinem Geist zu ihm rede; hatte doch bei ihm der ursprüngliche stoische Pantheismus einen warm theistischen Klang angenommen. Auch die Kritik der populären Deisidaimonia mußte ihm vertraut klingen[4]). Paulus hat sich auch nicht

[1]) Röm. 2,12ff. Vgl. oben pg. 8f. [2]) Vgl. oben pg. 73f.

[3]) Röm. 2,13.

[4]) Mag man auch der Areopagrede jeden Quellenwert absprechen, so muß man doch zugeben, daß der Verfasser der Apostelgeschichte dem Paulus diese Polemik nicht

gescheut, Worte der Stoa zu gebrauchen wie den ἀρχαῖος καὶ πάτριος πᾶσιν ἀνθρώποις λόγος, ὡς ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεοῦ ἡμῖν συνέστηκεν [3]) oder von der ewigen Kraft und Gottheit, die, selbst unsichtbar, doch an ihren sichtbaren Werken erkannt wird [4]). Hier spricht er ja nicht nur einen der Stoa geläufigen Gedanken aus, sondern bedient sich auch einer Formulierung, die von der posidonianischen Quelle der Schrift von der Welt schwerlich unbeeinflußt geblieben ist. Freilich sein monotheistisches Credo selbst verdankt er nicht dem Posidonius oder einem seiner Schüler, sondern dem ἀρχαῖος καὶ πάτριος λόγος seines Volkes. Und wenn er von der Schöpfung spricht, so berauscht er sich nicht mit den Posidonianern an dem unwandelbaren Gleichmaß der Gestirnbahnen und an der Ahnung der seligen Sphärenharmonie, sondern er denkt gleich an den Christus, durch den die Schöpfung geschehen ist, d. h. er sieht in der Schöpfung sofort den Schauplatz der Heilsgeschichte. Er erbaut sich nicht in erster Linie an dem, was die Welt ist, er betrachtet sie nicht optimistisch, sondern er sieht über ihr schweben, in Christus zusammengefaßt, den ewigen Gottesplan dessen, was sie ursprünglich sein sollte und schließlich noch werden muß. Der Stoiker spricht von der Vorsehung und sieht vor Augen das starre Netzwerk der Heimarmene, das über das ganze Dasein als eiserne Notwendigkeit ausgespannt ist. Paulus aber spricht von der πρόθεσις vor Grundlegung der Welt und hört den Herzschlag der heiligen Liebe, die ihren Heilsplan zur Beseligung ihrer Kinder ans Ziel führt und an ihrer eigenen Herrlichkeit ihre Geschöpfe teilnehmen läßt. Während der Stoiker das Göttliche in der ewig gleichbleibenden Ordnung der Welt erblickt, denkt Paulus daran, wie eine alte Ordnung, die Herrschaft von allerlei unter- und widergöttlichen Mächten, unter der die Schöpfung stöhnt, zusammenbrechen muß und wird, um einer neuen Heilsordnung Platz zu machen.

So ist des Paulus Schöpfungsglaube zugleich Erlösungsglaube, und dieser ist nicht individualistisch-psychologisch, sondern kosmisch. Durch den Fall des Menschen ist die Natur in Mitleidenschaft gezogen. Sie wird aber auch an seiner Erlösung teilhaben. Tod und Auferstehung Jesu sind nicht nur Vorgänge dieser sichtbaren, sondern bedeuten auch seinen Sieg über die Mächte und Gewalten der unsichtbaren Welt, den Anfang einer neuen Schöpfung. Die Ankunft unseres Herrn vom Himmel her ist der Anbruch eines neuen Äons, eine Umwälzung der gesamten Wirklichkeit.

Dabei erinnert man sich der stoischen Lehre von der Sympathie des Alls. Die Vorgänge der Überwelt bestimmen das Geschehen hienieden, das Auf- und Absteigen, die Mischung und Entmischung der Elemente wirkt bis ins psychische Leben hinein. Mit Unrecht aber würde man daraus schließen, daß die stoische Lehre Paulus veranlaßt habe, die Erlösung als kosmischen Vorgang zu verstehen. Vielmehr begreift sich seine Konzeption vollkommen aus der prophetisch-apokalyptischen Gedankenwelt. Für diese ist die Heilsgeschichte nie etwas anderes als Menschheits- und Kosmosgeschichte und nicht bloß Geschichte der einzelnen Seelen. Es ist ja klar: wenn Gott etwas tut, wird das nicht bloß in der eigenen Seele oder auf dieser Erde spürbar werden, sondern die Ringe dieses Geschehens müssen sich über das ganze All hin aus-

---

in den Mund gelegt hätte, wenn sie der Apostel nie geübt hätte; daß er sie auch übte, zeigt Röm. 1,23.

[3]) περὶ κόσμου 6,1. Vgl. oben pg. 12. [4]) ibid. cap. 5; vgl. oben pg. 7.

breiten. Die Verwandtschaft der paulinischen Gedanken über diese Zusammenhänge mit den stoischen von der Sympathie des Alls beschränkt sich auf eine allgemein antike Denkvoraussetzung, die eben Welt und Menschen nicht auseinanderreißt. Und bei genauerm Zusehen treten hinter dieser Ähnlichkeit die Verschiedenheiten klar hervor.

Paulus geht von den gewaltigen Heilserlebnissen aus, unter deren frischem Eindruck er steht, und sein Verstand bemüht sich, in die Tiefe ihrer Bedeutung einzudringen. Dabei umspannt sein Blick ganz natürlicher Weise nicht nur die menschliche Seele, sondern Himmel und Erde. Weil Gott über das ganze Universum herrscht, hat sein Tun auch universale Wirkung. Umgekehrt geht die Stoa vom Physischen, genauer gesagt vom Physikalischen aus: die Einheit der Naturgesetze, der Weltordnung, der Zusammenhang des Psychischen mit dem Animalischen und Vegetalischen und dieses wiederum mit dem Geographischen, Klimatischen, Meteorologischen und Siderischen — Posidonius ist ja groß als Erforscher dieser Zusammenhänge — läßt die Stoa diese universale Einheitlichkeit auch auf das Seelenleben ausdehnen. Für die Stoa ist der Zusammenhang der physischen Welt Erkenntnisgrund für den Monotheismus; die Sympathie des Alls ist Ergebnis der Beobachtung, der wissenschaftlichen Forschung. Für Paulus aber ist der Monotheismus das Primäre und das Motiv seines kosmischen Heilsuniversalismus. Wieder bestätigt es sich: die Stoa geht von der Welt zu Gott, Paulus geht von Gott zu der Welt.

7. Der Vorsehungsglaube.

Wir vergleichen die Stellung zum persönlichen Geschick und fassen zunächst das ins Auge, was wir die stoische Resignation genannt haben. Der stoische Weise nimmt seine Geschicke aus der Hand der Vorsehung, weil sie ja doch unentrinnbar sind, und weil es die Vorsehung gut mit uns meint. Sehen wir, wie alle Künste des Verstandes, ja auch die fromme Anekdote, aufgeboten werden, um das Problem der Theodizee zu lösen und bei der optimistischen Weltbetrachtung bleiben zu können, so finden wir in diesem Punkt die Stoa sogar wesenlich beredter als den Apostel. Praktisch nimmt auch er das, was ihm begegnet, ja auch was ihm unmittelbar vom Satan angetan erscheint, aus Gottes Hand im Vertrauen, daß uns nichts wirklich zu schaden und von Gott zu trennen vermag. Aber er entwickelt keine Theorie darüber, während es für den Stoiker der am ausführlichsten behandelte Locus seiner Dogmatik ist. Bei Paulus ist es unreflektiertes religiöses Verhalten, nicht ein Problem seines religiösen Denkens. Er verweilt nicht in andächtiger Betrachtung der Weisheit der göttlichen Führung im Einzelnen, er ist nicht Apologet. Wenn er in den Lobpreis der unerforschlichen Weisheit Gottes ausbricht, so ist es beim Blick auf das Geheimnis der göttlichen Heilsgeschichte. Denn er ist frei von der anthropozentrischen Enge, welche die stoischen Apologeten nicht selten die Grenze überschreiten läßt, die das Erhabene vom Lächerlichen trennt.

Darauf beruht die Überlegenheit der paulinischen Stellung über die stoische. Die stoische Resignation ist immer erst nachträgliche Zustimmung zu dem, was schon geschehen ist[1]). Mit vieler Mühe wird demonstriert, daß es zum Besten

[1]) Das hat sehr gut R. Bultmann ausgeführt in seinem Aufsatz: „Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das NT.," in ZNTW. 1912, pg. 97ff.

des davon betroffenen Menschen geschehen sei. Der stoische Glaube ist nicht das Vertrauen in die Qualität des göttlichen Handelns, nicht ein Sich getragen wissen von Gottes Liebe auch im unverstandenen Geschick; nicht zu vertrauen, sondern zu beweisen ist sein Anliegen. Der Grund seines Optimismus ist eine allgemeine rationale Regel: was geschieht, ist vorgesehen, und darum ist es gut; aber dieser Grund ist keine Einsicht in Sinn und Ziel des Geschehens. Volentem fata ducunt, nolentem trahunt, und darum ist die Losung, ein volens und nicht ein nolens zu sein. Man sagt zum Schicksal ja, weil die Resignation Gemütsruhe bringt. Die stoische Zustimmung zum Schicksal bedeutet deshalb nicht eine einheitliche Richtung des Willens, sondern eine Unterwerfung von Fall zu Fall. Sie kommt nicht über die innere Unsicherheit hinweg, muß sich mit mühsamen Beweisen abquälen und schiebt dabei der Vorsehung oft recht menschliche Räsonnements unter, wie es der Rationalismus immer getan hat. Über diese Unsicherheit können die starken Worte, die da oft gebraucht werden, nicht hinweghelfen. Der paulinische Vorsehungsglaube aber ist ein Teil und eine Konsequenz des Heilsglaubens. Er hat den Sinn des göttlichen Willens, seine einheitliche Zielrichtung aus der Offenbarung seiner Gerechtigkeit erkannt: Gott ist für uns und will uns seine Gerechtigkeit schenken. Aus dieser Gewißheit fließt jenes Vertrauen, das sich im achten Kapitel des Römerbriefs so überwältigend ausspricht; das Vertrauen, das gar nicht verlangt, alles verstehen zu können, und gar nicht des Beweises bedarf, weil es von da ausgeht, wo alle Beweise, ohne doch sicher zu treffen, erst hinzielen.

So führen die stoischen Erörterungen zu jenen unmenschlichen und unwahren Sophistereien, die schließlich aus schwarz weiß machen und das Unglück zum Glück zu stempeln versuchen; an sie hat namentlich Seneca viel Rhetorik verschwendet: es gibt für den Toren kein wirkliches Glück und für den Weisen kein wirkliches Unglück. Paulus hat gar nicht nötig, so das natürliche Empfinden zu fälschen; Trübsal ist und bleibt für ihn Trübsal, auch wenn er sich ihrer rühmt. Er gibt sich gar keine Mühe, von Allem nachzuweisen, daß es Gott wirklich so gewollt hat; Vieles geschieht einfach deshalb, weil wir in der unerlösten Welt stehen, deren Angriffe sich mit Vorliebe auf die Auserwählten Gottes richten. Wir müssen leiden, wir sind dazu gesetzt, weil die Welt eben das nicht ist, was sie sein sollte. Wir liegen in einem beständigen Gebetskampf gegen die Feindseligkeiten menschlicher und dämonischer Widersacher, die den Gang der Gottessache hindern wollen. Aber wenn wir auch bange sind, so verzagen wir doch nicht, weil uns Gott nicht aus seiner Hand läßt. Solchen Sinn hat das Vertrauen des Paulus. Für die scharfsinnige Unterscheidung der προηγουμένως und der ἑπομένως εἱμαρμένα hätte er gar keinen Sinn gehabt.

Aus diesem Vertrauen erwachsen nun alle die siegreichen Trotz- und Triumphworte, die wieder so ähnlich klingen wie das, was wir vom stoischen Trotz wider das Schicksal angeführt haben. Diese heroischen Partien sind auch in der Stoa das Wahrere als das optimistische Zuckerwasser, und davon hat sich Paulus ohne Zweifel auch angezogen gefühlt, sodaß er in seiner Formulierung davon nicht unberührt scheint. Er trifft damit zusammen, wenn er in seinen Leiden nicht in erster Linie fragt, ob es seinen Wünschen im Wege steht, sondern was es für Kräfte in ihm mobil macht. Er sieht, wie die Trübsal in ihm die ganze Klimax von Geduld, Bewährung, Hoffnung, Er-

füllung erzeugt[1]). Er sieht, wie unter dem äußerlich aufreibenden Kampf mit widrigen Umständen in seinem Innern etwas reift, ein innerer Mensch von Tag zu Tag erneuert wird[2]), wie er hineinwächst in einen ungeahnten Reichtum innern Lebens, den alle äußere Drangsal nur mehren kann[3]), vor dem alle äußern Umstände, ja sogar Sterben und am Leben Bleiben zu Adiaphora zusammenschrumpfen[4]). Und weil diese Frucht nichts Anderes ist als ein Stück des Lebens Jesu Christi, das nun schon in diesem sterblichen Leibe an uns offenbar wird, erscheinen dem Apostel auch alle diese äußern Hemmungen, die unmittelbar von feindlichen Gewalten herrühren, als Mittel der überlegenen, auf unser Heil abzielenden Teleologie[5]). Für den, der unter der alten Ordnung steht, wird auch das an sich Gute zum Verhängnis[6]); für den von Christus Erfaßten muß umgekehrt auch das an sich Böse, müssen auch die Faustschläge des Satansengels zum Heil mitwirken[7]).

In dieser Schätzung der Kräfte und Äußerungen des innern Lebens, der seelischen Qualitäten gegenüber den äußern Gütern und Geschicken stimmt Paulus mit der Stoa überein. Was ein Mensch ist, nicht wie es ihm ergeht, entscheidet über den Wert seines Lebens; das ist ihr gemeinsamer Grundsatz und die übereinstimmende Voraussetzung der stoischen wie der paulinischen Paränese und Paraklese. Auch der Gedanke, daß die Widerwärtigkeiten des Lebens zwar direkt von einer feindseligen Potenz uns zugefügt sind, aber doch in Gottes Hand stehen und zu unserm Besten dienen sollen, begegnet uns hier und dort[8]).

Wir müssen auf das über den stoischen Trotz gegen das Schicksal Gesagte zurückweisen. Die Wahrscheinlichkeit ist groß, daß Paulus für die Schilderung der innern Überlegenheit über das Leid Farben verwendet, die er stoischen Diatriben entnommen hat. Solche Perioden wie: „bedrängt, aber nicht erdrückt; ratlos, aber nicht mutlos; verfolgt, aber nicht im Stiche gelassen; niedergeworfen, aber nicht zertreten"[9]), oder: „als die Sterbenden, und siehe wir leben, als die Geschlagenen und doch nicht Ertöteten, als die Betrübten und doch allezeit Freudigen, als die Armen und die doch Viele reich machen, als die nichts besitzen und doch alles in ihrer Hand haben"[10]), sind durchaus in stoischem Stil gehalten und hinter dem gemeinsamen Stil steht auch eine Gemeinsamkeit des Gedankens und Werturteils. Aber ist daraus zu schließen, daß Paulus den Wertmaßstab selbst von der Stoa kennen gelernt habe? Aus Psalmen und Propheten hat Paulus von Jugend auf so viele Beispiele dieser Freiheit vom Geschick kennen gelernt, daß ihm nicht erst stoische Weisheitslehrer dafür die Augen zu öffnen brauchten. Hat er Verwandtes bei ihnen gefunden und Formulierungen von ihnen angenommen, so geschah es, weil er das Verwandte schon in sich trug.

Der Unterschied aber tritt in doppelter Beziehung hervor. Die Stoa bleibt bei der bloßen Persönlichkeitskultur; Paulus aber stellt die innere Freiheit in einen höhern Dienst. Die Stoa gründet ihre Freiheit auf ein hohes Selbstgefühl, Paulus aber auf die empfangene Gabe der göttlichen Liebe.

---

1) Röm. 5,1ff., 2. Kor. 1,3ff. 2) 2. Kor. 4,16ff. 3) 2. Kor. 4,11.
4) Röm. 14,7f. Phil. 1,21ff. 4,10ff. 5) 2. Kor. 1,3ff. 12,7ff.
6) Röm. 7,13. 7) Röm. 8,28. 2. Kor. 12,7ff.
8) Vgl. meine Antrittsvorlesung über die Überwindung des Leides bei Paulus und in der zeitgenössischen Stoa, ZThK. 1921.
9) 2. Kor. 4,8ff. 10) 2. Kor. 6,9ff.

Wenn der Stoiker im Unglück seine Weisheit und Standhaftigkeit bewährt hat, so ist er ein Schauspiel für Menschen und Götter. Paulus hat dieses Schlagwort auch einmal von sich gebraucht (1. Kor. 4, 9), aber ironisch, sozusagen in Anführungszeichen: wir sind ein solches Schauspiel, aber nicht als Gegenstand der Bewunderung, sondern des Mitleids. Gerade von dem will er nichts wissen, was diese stoischen Tugendmuster tun: sie machen Parade mit ihrer Unerschüttertheit. Die Person des Weisen ist ihnen ein letzter Wert, sie ist um ihrer selbst willen da, das Schicksal hat den Zweck, sie hervorzubringen, „Seelengröße" zu erzeugen. Der Weise ist ewigen Daseins wert und wird darum nach dem Tode in die reine göttliche Sphäre, zu den seligen Gestirnen versetzt. Auf das Fehlen der Demut haben wir schon hingewiesen. Es fehlt aber auch der Gedanke, was dieser Weise nun Andern sein, wie er ein Werkzeug der göttlichen Gnade werden könne. Trotz der gelegentlichen Betonung der sozialen Tugenden, trotz der Erkenntnis, daß der Mensch ein animal sociabile [1]) ist, kommt die Stoa nicht wirklich über den Individualismus hinaus.

Bei Paulus wird aber der Gedanke an das, was das Leid aus uns machen kann, sofort sozial gewendet. Hat der Apostel Gott gepriesen, daß er ihn in tiefer Trübsal auch reich an Trost hat werden lassen, so vergißt er nicht, daß er damit auch tauglich geworden ist, wiederum seine Gemeinden zu trösten, die Leidens- und Trostgemeinschaft fester zu knüpfen und schließlich den Dank zu mehren, der nun aus Vieler Herzen zu Gott emporsteigt. Wenn der Tod Jesu Christi im Apostel wirksam wird, so hat das die Wirkung und den Zweck, daß durch ihn auch das Leben Christi in den Gemeinden wirksam wird, daß das apostolische Leiden an der stellvertretenden Bedeutung des Christusleidens Anteil bekommt [2]). Aber damit nicht genug: auch der Sache Gottes muß es dienen; das Leiden der Apostel bewirkt auch, „daß von vielen Personen für die uns verliehene Gnadengabe unsertwegen Gott Dank gesagt werde [3])". Ist die Lage des Apostels charakterisiert durch die Worte: „von außen Kampf, von innen Bangigkeit", so werden gerade dadurch seine Reisen zum Triumphzug Gottes und steigen überall Weihrauchopfer zu Gottes Preis empor [4]). Sein Tod wird zum Trankopfer, das zu Gottes Ehre ausgegossen wird, als Teil des vernünftigen Gottesdienstes, den die Gemeinde in ihrem christlichen Glauben und Leben Gott darbringt [5]). Ja, Paulus trägt darum seinen Schatz in irdenen Gefäßen, daß die überschwängliche Kraft sei Gottes und nicht von uns [6]). Er wird gerade deshalb nicht von dem ihn schlagenden Satansengel befreit, weil Gottes Kraft sich durch schwache Werkzeuge offenbaren soll [7]). Durch die Orientierung an diesem höchsten Ziele bekommen die Leiden erst ihren tiefsten Sinn; durch sie wird es möglich, daß Menschen, die mitten drin stehen und durchaus nicht mit Unempfindlichkeit gepanzert sind, sich doch ihrer Trübsale rühmen [8]), ohne daß dieser Ruhm zur forcierten Phrase wird. Erst *diese* Teleologie bringt Licht auch in das Dunkel des Unverständlichen. Erst dieses das einzelne Ich überragende Ziel macht es zur Wahrheit, daß die Leiden dieser Zeit nicht in Betracht kommen angesichts der

[1]) Sen. ep. 95, 50; ep. 90, 3 erscheint als summa der Philosophie: penes deos imperium esse, inter homines consortium.
[2]) 2. Kor. 1, 3 ff. 4, 10. Kol. 1, 24. Vgl. oben pg. 25 f.
[3]) 2. Kor. 4, 15. [4]) 2. Kor. 2, 14 f. [5]) Phil. 1, 20 f. 25 f. 2. 17 f.
[6]) 2. Kor. 4, 7. [7]) 2. Kor. 12, 9 f. [8]) Rom. 5, 3 ff.

Herrlichkeit, die an uns soll geoffenbart werden[1]), und die eben eine Herrlichkeit nicht menschlicher Leistung, sondern göttlicher Weisheit und Gnade ist. Es bewährt sich auch hier wieder: trotz weitgehender Ähnlichkeit hat doch die Überlegenheit über das Geschick bei Paulus und der Stoa einen andern Sinn, weil sie einem andern Ziele dient, weil der Apostel die ganze Frage nicht ab homine, sondern a Deo betrachtet. Angesichts dieser fundamentalen Verschiedenheit hat es nicht so viel zu bedeuten, daß Paulus ein Stück weit mit der Stoa geht und sich ihrer Sprache bedient.

Fragen wir aber weiter, woher der Stoiker die Kraft zur Verachtung des Fatums nimmt, und welches für den Apostel die Motive seiner Freiheit sind, so eröffnet sich ein weiterer Gegensatz: Der Stoiker glaubt sein Verhalten seiner eigenen Würde schuldig zu sein, während Paulus das seine aus dem Glauben an die göttliche Liebe gewinnt. Wenn vom stoischen Tugendhelden gilt:

Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinae,

so berauscht er sich an seiner eigenen Größe. Er sagt: Ich bin mehr als das Fatum, ich lasse mich nicht von ihm überwältigen. Aus eigener Kraft steht er auf wider alle Tücke des Geschickes. Der Christ aber sagt: „in dem allem überwinden wir weit um des willen, der uns geliebt hat[2])“, und allen Gefahren und Feinden setzt er die Gewißheit entgegen, daß gar nichts im Himmel und auf Erden, was durch die Totalität des Daseins (Leben und Tod), des Raumes (Hohes und Tiefes) und der Zeit (Gegenwärtiges und Zukünftiges) umfaßt wird, uns von der Liebe Gottes zu scheiden vermag, die uns durch Jesus Christus erfaßt und an sich gebunden hat. Um den Gegensatz auf eine kurze Formel zu bringen, möchte ich sagen: die stoische Weltüberwindung ist bloß moralisch, die christliche ist religiös. In der Stoa bewirkt es der Mensch selbst, daß ihm das Fatum nichts antut, bei Paulus hat uns Gott die Überlegenheit ermöglicht und geschenkt. Der Stoiker sagt: „ich bin stärker als das Fatum“, der Christ: „Gott ist stärker.“ Wir besitzen unsere Überlegenheit, weil Gott uns zur Kindschaft erwählt und berufen, weil er etwas für uns getan, weil er eine umfassende Heilsgeschichte geplant, verheißen und erfüllt hat.

So ist das Erwählungsbewußtsein ein entschiedenes Plus, das der Christ dem Stoiker gegenüber aufweist. Wohl sucht der Stoiker physiologische, klimatische, siderische Faktoren auf und weist auf eine in die Präexistenz der Seele zurückreichende Kausalität hin, um die persönlichen Qualitäten des Einzelnen zu erklären, und hinter allen diesen Faktoren steht ihm in letzter Linie die unverbrüchliche Heimarmene. Man kann diese Anschauung als Parallele neben das christliche Erwählungsbewußtsein stellen. Aber man wird dabei den großen Unterschied nicht verkennen, daß es sich hier nicht um ein religiöses Bewußtsein, sondern um eine intellektuelle Lösung des Verstandesproblems handelt. Posidonius beweist einen bewundernswerten Scharfsinn im Aufdecken der Kausalreihen. Wenn aber Paulus fragt, warum ein Mensch zu den Geretteten oder den Verlorenen gehört, so ist es ihm um die religiöse Lösung eines religiösen Problems zu tun, und er sucht die primäre Ursache in der Stellung zu Gott. Es handelt sich auf der einen Seite um die, welche sich im Glauben dem Tun

---

[1]) Rom. 8,18. [2]) Rom. 8,37.

Gottes aufgeschlossen und hingegeben haben, auf der andern Seite um solche, die eben nicht Gott alles sein ließen, sondern selbst etwas bedeuten wollten [1]). Der Stoiker sucht die Ursachen, warum ein Mensch so und nicht anders ist, in der natürlichen Veranlagung, und die stoischen Weisen sind darum schließlich doch alles Männer eigener Kraft, die Heiligen und Geliebten des Paulus sind Erwählte, Gerettete und Begnadigte.

Wenn Paulus sagt: „wir sind Kinder des Lichtes und des Tages", so ist das weder der optimistische Glaube an die natürliche Güte des Menschen noch die stoische Anschauung vom göttlichen Ursprung der Seele, sondern der Glaube an einen Lichtstrahl göttlicher Liebe, welcher die, von denen Paulus redet, getroffen hat. Stoischer Glaube an die eigene Gottverwandtschaft und christliches Erwählungsbewußtsein mögen sich für den oberflächlichen Blick hie und da gleichen; im Wesen sind sie diametral verschieden. Denn jener tritt selbstbewußt fordernd, dieses aber demütig und dankbar empfangend vor Gott.

8. Eschatologie.

Wir haben schon mehrfach auf den tiefgreifenden Unterschied hinzuweisen gehabt, daß die stoische Hoffnung kein geschichtliches Ziel der Menschheit kennt, sondern nur die Seligkeit der einzelnen Seele, ihren Aufstieg aus der sublunaren Welt in die höchsten Sphären des reinen Äthers, wo die Götter und Seligen wohnen, während die Erde dem starren Zwang der Heimarmene, dem drückenden Leid der Vergänglichkeit überlassen bleibt, und der Leib, der nur ein verhaßter Kerker der Seele gewesen ist, der Vernichtung anheimfällt. Paulus aber mit seinen Gemeinden erwartet den Sohn Gottes vom Himmel und betet mit ihnen das Maranatha. Er hofft auf ein Ende der Wege Gottes mit der Menschheit und auf eine Erhebung der ganzen Schöpfung aus der Sklaverei der Eitelkeit zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Selbstverständlich ist ihm seine Teilnahme an diesem Ziel und diejenige eines jeden einzelnen Christen ein überwältigendes persönliches Interesse; aber deshalb bleibt seine Hoffnung im Gegensatz zur stoischen doch primär von Gott aus orientiert; es ist ihm um einen Triumph und um völlige Herrschaft G o t t e s zu tun. Das Ziel, auf das Gottes Pläne von Ewigkeit her gerichtet waren, soll verwirklicht werden und die Herrlichkeit Gottes soll die ganze Welt umfassen. Auch die eigene Leiblichkeit soll mit davon ergriffen werden; die menschliche Person in ihrer Totalität (ὁλόκληρον), Geist samt Seele und Leib, muß unsträflich erhalten werden auf den Tag Jesu Christi [2]), natürlich um an der Herrlichkeit des neuen Äons Anteil zu erhalten. Paulus hofft auf seines Leibes Erlösung, wo der Stoiker sagen würde: Erlösung vom Leibe [3]). Jesus Christus wird den Leib der Niedrigkeit umgestalten in das Ebenbild des Leibes seiner Herrlichkeit [4]). Nicht etwa bloß der Nus, sondern dieser irdische Leib, τὸ φθαρτὸν τοῦτο, soll Unvergänglichkeit anziehen; er verschwindet nicht, sondern er bleibt, um eine neue Gestalt und Qualität anzunehmen [5]). Das sind Vorstellungen, denen ein Stoiker durchaus ratlos und ablehnend gegenüber gestanden hätte, und sachlich ist es durchaus richtig, wenn die Erzählung der Apostelgeschichte nicht nur

1) Röm. 10,5. 2) 1. Thess. 5,23. 3) Röm. 8,23. 4) Phil. 3,21.
5) 1. Kor. 15,53f.

die epikureischen, sondern auch die stoischen Philosophen in Athen auf die Verkündigung der Auferstehung feindselig reagieren läßt[1]).

Aber wir können in der Hoffnung des Paulus auch eine andere Richtung der Gedanken verfolgen, die sich entschieden stoischen Anschauungen annähert. Paulus weiß wohl, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können[2]), und daß der pneumatische Leib des künftigen Äons nicht identisch ist mit dem choischen, adamsmäßigen Leib, der in die Erde gelegt wird[3]). Er weiß, daß diese Hütte abgebrochen wird und dann ein neuer Bau von Gott her für uns bereit liegt[4]). Zwischen jetzt und dereinst liegt der Gegensatz von θνητόν und ἀθανασία, von φθαρτόν und ἀφθαρσία. Es wird eine Verwandlung mit den Lebenden vor sich gehen, und die Entschlafenen werden vom Verderben befreit aus den Gräbern hervorgehen[5]). Als Gegensatz zwischen der Sphäre des Sterblichen und Vergänglichen einerseits, der Unsterblichkeit und und Unvergänglichkeit anderseits erscheint auch in der Stoa der Kontrast zwischen Erde und Himmel, und in der Bezeichnung des Leibes, der sterben muß, als σκῆνος finden wir den Anklang an eine auch von Posidonius gebrauchte Terminologie[6]).

Eine weitere Annäherung liegt auch in der Bezeichnung der himmlischen Dinge mit τὰ ἄνω: „Suchet was droben ist" [7]) könnte wörtlich auch ein Stoiker sagen. Paulus spricht von der ἄνω κλῆσις, die wir sowohl als Berufung von oben als auch nach oben verstehen müssen[8]), und vom Erbteil der Heiligen droben im Licht[9]). Dahinter steht ja nun allerdings zunächst die bekannte Vorstellung von der himmlischen Präexistenz der Güter der messianischen Heilszeit, die einst in der Parusie zu uns herunterkommen werden. Aber je lebendiger diese Vorstellung wird, daß das ganze Ziel unserer Hoffnung schon „droben" vorhanden sei, umso mehr nähert sich auch die Vorstellungsform der Hoffnung derjenigen vom Aufstieg, von der Himmelsreise der Seele. Wenn nun weiter dem Apostel das Sterben mit dem bei Christus sein zusammenfällt[10]), so kann man schließen, daß Paulus eine sofortige Versetzung der in Christus Entschlafenen in jene droben bereit gehaltene Himmelswelt erwartet hat[11]), wo Christus sitzt zur Rechten Gottes. Das wäre dann noch eine weitere Annäherung an die Vorstellung vom Aufstieg des Seele. Eine weitere Ähnlichkeit liegt darin, daß hier wie dort das Ziel als Gemeinschaft mit Gott beschrieben wird.

---

1) Act. 17,32. 2) 1. Kor. 15,50. 3) 1. Kor. 15,37ff. 4) 2. Kor. 5,1ff.

5) 1. Kor. 15,52. 2. Kor. 3,18 μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν. 1. Kor. 13,10ff.

6) Vgl. oben pg. 105 Anm. 1: ἔκσκηνοι γενόμεναι. 7) Kol. 3,1.

8) Phil. 3,14. 9) Kol. 1,12. 10) Phil. 1,23.

11) 1. Theff. 3,13 kann das ebenfalls vorausgesetzt sein, wenn Christus bei der Parusie von den Heiligen begleitet ist; anders ist allerdings die Vorstellung 1. Theff. 4,15ff. u. 1. Kor. 15,52. Welche Vorstellung 2. Kor. 5,1ff. vorliegt, ist unsicher. Die ganze Erörterung steht unter derselben Beunruhigung wie 1. Theff. 4,13ff. (m. E. auch 1. Kor. 15), wie es sich mit den vor der Parusie Sterbenden verhalte: auch in diesem Fall (ὅτι ἐὰν V. 1 konditional, nicht ὅταν temporal) haben wir den himmlischen Leib (nicht ἕξομεν = wir werden ihn dann erhalten, sondern ἔχομεν = wir haben ihn, auch schon jetzt, wo Paulus dies schreibt); er will nur aussprechen, daß uns auch im Fall des ἐκδύσασθαι das Verschlungenwerden des Sterblichen durch das Leben (V. 4) und das ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον (V. 8) gewiß sei, da das himmlische Haus schon bereit stehe; aber ob wir damit im Zeitpunkt des Sterbens oder bei der Parusie bekleidet werden, darüber sagt Paulus hier nichts. Die These von einer Wandlung der paulinischen Eschatologie zwischen Abfassung des 1. u. des 2. Kor., unter dem Eindruck der 2. Kor. 1 erwähnten Todesnot, entbehrt also des Fundamentes.

Man kann fragen, ob diese ganze leise Verschiebung und Annäherung an die hellenistische Unsterblichkeitshoffnung durch stoischen Einfluß erfolgt ist[1]) und eine Anpassung an in den Gemeinden geläufige Vorstellungen bedeutet. Gerade die Beobachtung, daß bei Paulus die Vorstellungen im Fluß sind und der festen Ausprägung entbehren, läßt eine solche natürlich nur unbewußte Anpassung als möglich erscheinen. Aber sie kann auch als immanente Entwicklung verstanden werden, und so lange nicht eine literarische Abhängigkeit nachgewiesen werden kann, muß die Frage offen bleiben.

Der Inhalt der Gemeinschaft mit Gott, die in der Seligkeit der himmlischen Welt erwartet wird, ist in der Stoa das ungehemmte Schauen, die völlige Erkenntnis der göttlichen Welt. Dieses Moment fehlt bei Paulus nicht, und darin kann wieder ein stoischer Einfluß liegen. Paulus hofft, daß für den Aufblick des Menschen zu Gott dann ebenso jede Schranke verschwinde, wie sie jetzt schon für den Blick Gottes auf seine Menschenkinder fehlt. Unser Erkennen, das jetzt noch Stückwerk ist, wird dann vollkommen sein, nicht mehr indirekt und rätselhaft, wie durch einen Spiegel, sondern direkt und verständlich[2]); wir haben gerade an dieser so feierlichen Stelle einen fast wörtlichen Anklang gefunden[3]). Und die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesichte Jesu Christi, während den Juden, die das Alte Testament lesen, noch eine Hülle vor der Herrlichkeit liegt, bedeutet eine Verwandlung unseres ganzen Wesens, die dann bis zur Vollendung fortschreitet – auch hier ist von Erkenntnis die Rede[4]). Aber in der posidonianischen Philosophie ist diese adaequate Erkenntnis das Ganze, bei Paulus ist sie nur eine Seite. Für ihn ist bei der Kindschaft, der Erhebung zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes das Wesentliche das Bestehen vor Gottes Thron, die Versetzung aus der Sphäre des Unrechts in diejenige der göttlichen Gerechtigkeit, das Entrinnen vor dem göttlichen Zorn, die Vollendung in dem neuen Leben des Geistes.

Darum ist der Gegensatz zwischen dem natürlichen, empirischen Menschenleben und dem künftigen Äon viel tiefer, prinzipieller; nicht nur derjenige von verschiedenen Entwicklungsstufen, sondern von zwei entgegengesetzten Welten. Für den Stoiker ist das Ziel seiner Hoffnung eine natürliche Anwartschaft: er muß nur ganz das werden, was er seinem Ursprung nach ist; seine göttliche Anlage muß sich entfalten. Für den Christen geht es hindurch durch einen Bruch. Sein alter Zustand ist nicht nur untergöttlich, sondern widergöttlich, Feindschaft wider Gott, ein dem Zorn Verfallensein, und die Rettung daraus ist nicht eine Betätigung des eigenen Wesens, sondern göttliche Gnadengabe, geschaffen durch die göttliche Tat der Heilsgeschichte. Nur deshalb hofft der Christ emporzusteigen, weil Gott sich zu uns herniedergeneigt und sich in Gnaden unser angenommen hat. Die stoische Hoffnung ruht auf der eigenen göttlichen Natur der Seele und ihre Erfüllung bedeutet keine qualitative Veränderung; hinter der christlichen Hoffnung steht das Distanzgefühl, das Schuldbewußtsein und ihre Erfüllung beruht auf einer göttlichen Neuschöpfung.

Damit hängt weiter zusammen, daß es dem Stoiker genug ist an der Rettung seiner eigenen Seele; ihm fehlt die Solidarität des Heilsinteresses, die den Apostel mit der übrigen Menschheit, ja mit der gesamten Schöpfung

---

[1]) Natürlich kommt auch der Einfluß hellenistischer Mysterien in Frage.
[2]) 1. Kor. 13,10ff. [3]) Vgl. oben pg. 13. [4]) 2. Kor. 3,12ff.

verbindet. So freudig er jubeln kann, daß er sich erwählt und begnadigt weiß und in der Gewißheit des auf ihn gerichteten ewigen Ratschlusses sich geborgen fühlt, so dreht sich doch sein Denken und Handeln, sein Sorgen und Hoffen um Heil oder Unheil der ganzen Kreatur, mit der er sich verbunden weiß: das Verlangen meines Herzens und mein Flehen vor Gott richtet sich auf ihre Rettung, so sagt er im Blick auf seine Stammesgenossen nach dem Fleisch [1]); aber tatsächlich umfaßt diese seine Teilnahme auch die ganze Heidenwelt und die ganze unbewußte seufzende Kreatur. Nur von dem Hintergrund dieser zwei Welten und dieser universalen Solidarität konnte die Prädestinationsfrage zu einer so quälenden Sorge werden, während die Stoiker nicht davon bedrückt waren. Die Verwandtschaft der Hoffnung beschränkt sich deshalb auf die Vorstellungsformen und ihren Ausdruck. Der religiöse Sinn und Kern der Hoffnung ist aber im Innersten verschieden.

Das darf man aber auch als Gesamturteil über das Verhältnis der Verkündigung des Paulus zu der Religion der posidonianischen Stoa formulieren. Paulus hat sie gekannt, er hat an verschiedenen Punkten in seinem Denken Anschauungen und Formulierungen von ihr übernommen, er hat sich da und dort von Stimmungen, die in ihr herrschten, berühren lassen. Aber die Berührungspunkte liegen an der Peripherie, und es ist kein Zufall und keine dogmatische Engherzigkeit, wenn er sie von seiner Beurteilung der heidnischen Welt nicht ausgenommen hat. Der stoischen Religiosität gegenüber steht der paulinische Glaube als ein völlig unabhängiges und im tiefsten Grunde verschiedenes Gotterleben und Leben mit Gott da. Dort ein Rationalismus, in welchem der Mensch kraft angeborener Verwandtschaft zu Gott emporzusteigen sich vermißt. Hier die beseligende Botschaft und Offenbarung von großen Gottestaten, durch die der Allmächtige und Heilige die schuldverflochtene Menschheit aus der Tiefe und der Ferne in Gnaden zu sich emporgehoben hat. Dort ist die göttliche Vorherbestimmung ein Bann, unter dem die Menschheit mit der ganzen Welt befangen bleibt. Hier aber ist sie die ewige und ursprüngliche Bestimmung zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes, die als Ziel aller menschlichen Geschichte voranleuchtet.

---

[1]) Rom. 10,1.

Hubert & Co. G.m.b.H. Göttingen.

Praktische Auslegung des Alten Testam.

Methodische Anleitung zu seinem Gebrauch in Kirche und Schule.
Im Anschluß an „Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl“ und mit besonderer Berücksichtigung der Perikopen.

Drei Bände, Lex.-8°. Mit Namen-, Sach- und Stellenregistern.

1. Band: **Weisheit und Lyrik.** VIII, 406 S. 1912.
Geh. Grundzahl*) 7; geb. in Halbleinen G.-Z. 9

2. Band: **Die Propheten.** VIII, 304 S. 1915.
Geheftet G.-Z. 7; geb. in Halbleinen G.-Z. 9

3. Band: **Die Geschichtsbücher. Angewandte Geschichte im Dienste religiös-nationaler Volkserziehung.** VI, 348 S. 1922.
Geh. G.-Z. 7; geb. in Halblein. G.-Z. 9

Die Schriften des Alten Testaments

in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von
Prof. D. Dr. Hermann Gunkel, Prof. D. W. Staerk, Prof. D. P. Volz, Prof. D. Dr. Hugo Greßmann, Prof. D. Hs. Schmidt u. Prof. D. M. Haller.

I. Die Sagen des Alten Testaments.

1. Band: **Die Urgeschichte und die Patriarchen** (Das erste Buch Mosis). Übersetzt, erklärt und mit Einleitungen in die 5 Bücher Mosis und in die Sagen des ersten Buches Mosis versehen von **Herm. Gunkel.** Mit Namen- und Sachregister. 2. unveränderte Auflage. X, 310 S. Lex.-8°. 1921. G.-Z. 5; geb. G.-Z. 7,20

2. Band: **Die Anfänge Israels** (von 2. Mosis bis Richter und Ruth). Von **Hugo Greßmann.** 2. Auflage. VIII, 284 und 12 S. 1922. G.-Z. 4,50; geb. G.-Z. 6,70

II. Prophetismus und Gesetzgebung des A. T. im Zusammenhange der Geschichte Israels.

1. Band: **Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels** (von Samuel bis Amos und Hosea). Übersetzt, erklärt und mit Einleitungen versehen von **Hugo Greßmann.** 2., stark umgearbeitete Aufl. XVIII, 408 u. 16 S. Lex.-8°. 1921. G.-Z. 6; Hlwd. G.-Z. 8,20

2. Band: **Die großen Propheten.** Von **Hans Schmidt.** 2. Auflage im Druck.

3. Band: **Das Judentum. Geschichtsschreibung, Prophetie u. Gesetzgebung nach dem Exil.** Von **Max Haller.** 2. Auflage in Vorbtg.

III. Lyrik und Weisheit.

1. Band: **Lyrik** (Psalmen, Hoheslied und Verwandtes). Übersetzt, erklärt und mit Einleitungen versehen von **W. Staerk.** 2. verb. und vermehrte Auflage. XLIII, 306 S. Lex.-8°. 1920. G.-Z. 5; geb. G.-Z. 7,20

2. Band: **Hiob und Weisheit** (Das Buch Hiob, Sprüche und Jesus Sirach, Prediger). Übersetzt, erklärt u. mit Einleitungen versehen von **Paul Volz.** 2. verb. u. verm. Aufl. VIII, 270 S. Lex.-8°. 1921. G.-Z. 4,20; G.-Z. 6,40

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

*) Die Grundzahl (G.-Z.) ergibt multipliziert mit der offiziellen, in jeder Buchhandlung zu erfahrenden jeweiligen Schlüsselzahl (Oktober 1922: 110) den gegenwärtigen Marktpreis.

verbindet. So freudig er jubeln kann, daß er sich erwählt und begnadigt weiß und in der Gewißheit des auf ihn gerichteten ewigen Ratschlusses sich geborgen fühlt, so dreht sich doch sein Denken und Handeln, sein Sorgen und Hoffen um Heil oder Unheil der ganzen Kreatur, mit der er sich verbunden weiß: das Verlangen meines Herzens und mein Flehen vor Gott richtet sich auf ihre Rettung, so sagt er im Blick auf seine Stammesgenossen nach dem Fleisch [1]); aber tatsächlich umfaßt diese seine Teilnahme auch die ganze Heidenwelt und die ganze unbewußte seufzende Kreatur. Nur von dem Hintergrund dieser zwei Welten und dieser universalen Solidarität konnte die Prädestinationsfrage zu einer so quälenden Sorge werden, während die Stoiker nicht davon bedrückt waren. Die Verwandtschaft der Hoffnung beschränkt sich deshalb auf die Vorstellungsformen und ihren Ausdruck. Der religiöse Sinn und Kern der Hoffnung ist aber im Innersten verschieden.

Das darf man aber auch als Gesamturteil über das Verhältnis der Verkündigung des Paulus zu der Religion der posidonianischen Stoa formulieren. Paulus hat sie gekannt, er hat an verschiedenen Punkten in seinem Denken Anschauungen und Formulierungen von ihr übernommen, er hat sich da und dort von Stimmungen, die in ihr herrschten, berühren lassen. Aber die Berührungspunkte liegen an der Peripherie, und es ist kein Zufall und keine dogmatische Engherzigkeit, wenn er sie von seiner Beurteilung der heidnischen Welt nicht ausgenommen hat. Der stoischen Religiosität gegenüber steht der paulinische Glaube als ein völlig unabhängiges und im tiefsten Grunde verschiedenes Gotterleben und Leben mit Gott da. Dort ein Rationalismus, in welchem der Mensch kraft angeborener Verwandtschaft zu Gott emporzusteigen sich vermißt. Hier die beseligende Botschaft und Offenbarung von großen Gottestaten, durch die der Allmächtige und Heilige die schuldverflochtene Menschheit aus der Tiefe und der Ferne in Gnaden zu sich emporgehoben hat. Dort ist die göttliche Vorherbestimmung ein Bann, unter dem die Menschheit mit der ganzen Welt befangen bleibt. Hier aber ist sie die ewige und ursprüngliche Bestimmung zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes, die als Ziel aller menschlichen Geschichte voranleuchtet.

[1]) Röm. 10,1.

Hubert & Co. G. m. b. H. Göttingen.

Professor D. Friedrich Niebergall

Praktische Auslegung des Alten Testam.

Methodische Anleitung zu seinem Gebrauch in Kirche und Schule.

Im Anschluß an „Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl" und mit besonderer Berücksichtigung der Perikopen.

Drei Bände, Lex.-8°. Mit Namen-, Sach- und Stellenregistern.

1. Band: **Weisheit und Lyrik.** VIII, 406 S. 1912.
Geh. Grundzahl*) 7; geb. in Halbleinen G. Z. 9

2. Band: **Die Propheten.** VIII, 304 S. 1915.
Geheftet G. Z. 7; geb. in Halbleinen G. Z. 9

3. Band: **Die Geschichtsbücher. Angewandte Geschichte im Dienste religiös-nationaler Volkserziehung.** VI, 348 S. 1922.
Geh. G. Z. 7; geb. in Halblein. G. Z. 9

Die Schriften des Alten Testaments

in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von

Prof. D. Dr. Hermann Gunkel, Prof. D. W. Staerk, Prof. D. P. Volz, Prof. D. Dr. Hugo Greßmann, Prof. D. Hs. Schmidt u. Prof. D. M. Haller.

I. Die Sagen des Alten Testaments.

1. Band: **Die Urgeschichte und die Patriarchen** (Das erste Buch Mosis). Übersetzt, erklärt und mit Einleitungen in die 5 Bücher Mosis und in die Sagen des ersten Buches Mosis versehen von **Herm. Gunkel.** Mit Namen- und Sachregister. 2. unveränderte Auflage. X, 310 S. Lex.-8°. 1921. G. Z. 5; geb. G. Z. 7,20

2. Band: **Die Anfänge Israels** (von 2. Mosis bis Richter und Ruth). Von **Hugo Greßmann.** 2. Auflage. VIII, 284 und 12 S. 1922. G. Z. 4,50; geb. G. Z. 6,70

II. Prophetismus und Gesetzgebung des A. T. im Zusammenhange der Geschichte Israels.

1. Band: **Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels** (von Samuel bis Amos und Hosea). Übersetzt, erklärt und mit Einleitungen versehen von **Hugo Greßmann.** 2., stark umgearbeitete Aufl. XVIII, 408 u. 16 S. Lex.-8°. 1921. G. Z. 6; Hlwd. G. Z. 8,20

2. Band: **Die großen Propheten.** Von **Hans Schmidt.** 2. Auflage im Druck.

3. Band: **Das Judentum. Geschichtsschreibung, Prophetie u. Gesetzgebung nach dem Exil.** Von **Max Haller.** 2. Auflage in Vorbtg.

III. Lyrik und Weisheit.

1. Band: **Lyrik** (Psalmen, Hoheslied und Verwandtes). Übersetzt, erklärt und mit Einleitungen versehen von **W. Staerk.** 2. verb. und vermehrte Auflage. XLIII, 306 S. Lex.-8°. 1920. G. Z. 5; geb. G. Z. 7,20

2. Band: **Hiob und Weisheit** (Das Buch Hiob, Sprüche und Jesus Sirach, Prediger). Übersetzt, erklärt u. mit Einleitungen versehen von **Paul Volz.** 2. verb. u. verm. Aufl. VIII, 270 S. Lex.-8°. 1921. G. Z. 4,20; G. Z. 6,40

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

*) Die Grundzahl (G. Z.) ergibt multipliziert mit der offiziellen, in jeder Buchhandlung zu erfahrenden jeweiligen Schlüsselzahl (Oktober 1922: 110) den gegenwärtigen Marktpreis.

Kulturgeschichte Israels

von

D. Alfred Bertholet,

o. Professor der Theologie in Göttingen.

VI, 294 S. Lex.-8°. 1919. Geheftet Grundzahl*) 7, geb. G. Z. 9

Inhalt: Die Entstehung einer bodenständigen Kultur Israels: Das palästinensische Land und seine Kulturmöglichkeiten. **Die vorisraelitische Kultur Palästinas.** (Die vorgeschichtliche Zeit. Die geschichtliche Zeit. a) Die amoritische Periode bis zur Mitte des zweiten Jahrtausends. b) Die kanaanitische Periode; von der Mitte des zweiten Jahrtausends bis zur Einwanderung Israels.) **Die Kultur der Einziehenden. Die Übergänge. Israels Kultur in Palästina:** Das Leben in Familie und Haus. (Geschlecht, Familie und Ehe. Die Kinder. Die Sklaven. Die Wohnung. Die Kleidung. Die Nahrung. Die häuslichen Ereignisse.) Das berufliche Leben. Das soziale Leben. Das politische Leben. Das geistige Leben. (Das Recht. Das Wissen. Bildende Kunst, Musik und Literatur. Die Religion.)

Göttinger Handkommentar zum Alten Testament.

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten hrsg. v. **W. Nowack.** 3 Abt. Lex.-8.

Zur Zeit ist noch lieferbar:

I. Abteilung. Die historischen Bücher:

1. Bd. Genesis, übersetzt u. erklärt v. H. Gunkel. 5. unveränderte Auflage. 1922. G. Z. 7,50, Hlwd. G. Z. 9,70

2. Bd. 2. Teil. Numeri u. Einleitg. zu Ex.-Num., übers. u. erkl. v. Br. Baentsch. 1903. G. Z. 6

3. Bd. 2. Teil. Das Buch Josua, übers. u. erkl. v. C. Steuernagel. 1899. G. Z. 3
   1. Teil. Das Deuteronomium, übers. u. erkl. v. C. Steuernagel. 2. Aufl. 1922. Im Druck.

6. Bd. (2 Teile.) Chronik u. Esra, Nehemia, Esther. In Halbfranz G. Z. 12
   1. Teil. Chronik, übers. u. erkl. v. R. Kittel. 1902. G. Z. 4
   2. Teil. Esra, Nehemia, Esther, übers. u. erkl. v. C. Siegfried. 1901. G. Z. 4

II. Abteilung. Die poetischen Bücher:

1. Bd. Das Buch Hiob, übers. u. erkl. v. K. Budde. 2. neu bearb. Aufl. 1913. G. Z. 6, in Halblwd. G. Z. 8.20, in Halbled. G. Z. 10.20

III. Abteilung. Die prophetischen Bücher:

1. Bd. Das Buch Jesaia, übersetzt und erklärt von Bernh. Duhm. 4. Auflage. Ende 1922.

2. Bd. (2 Teile.) Jeremia u. Klagelieder des Jeremias, übersetzt u. erklärt v. Fr. Giesebrecht u. M. Löhr. 2. Aufl. 1906/7. G. Z. 6, zus. geb. G. Z. 8,20

4. Bd. Die kleinen Propheten, übers. u. erkl. v. W. Nowack. 3. neubearb. Aufl. Juli 1922. G. Z. 8,50, in Halblwd. G. Z. 10,70

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

*) Die Grundzahl (G. Z.) ergibt multipliziert mit der offiziellen, in jeder Buchhandlung zu erfahrenden, jeweiligen Schlüsselzahl (Oktober 1922: 110) den gegenwärtigen Markpreis.

Hubert & Co. G. m. b. H. Göttingen

UNIVERSITY OF CHICAGO
37 204 154

BS
3650
.28P8
L7

1228333

Liechtenhahn
Göttliche Vorherbestimmung
bei Paulus

AUG 11 '38 Bindery

BS 3650
.28P8
L7

1228333

UN

UNIVERSITY OF CHICAGO
37 204 154